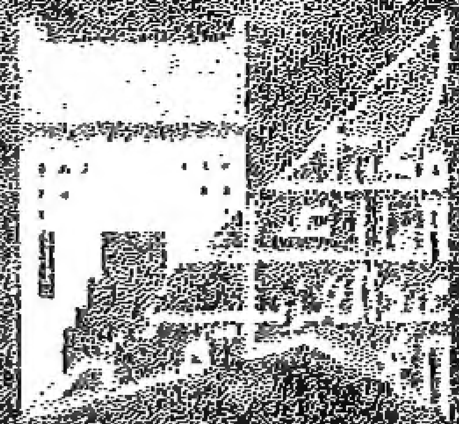


الإسلام في تصورات الاستشراق الإسباني

من ريموندس لولوس إلى أسين بلاثيوس

تأليف
الدكتور محمد عبد الواحد العسري

مكتبة الملك عبد العزيز العامة
الرياض ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م

سلسلة الأعمال المحكمة (٥٣)

الإسلام في تصورات الاستشراق الإسباني

من ريموندس لولوس إلى أسين بلاثيوس

تأليف

الدكتور محمد عبدالواحد العسري

مكتبة الملك عبدالعزيز العامة
الرياض ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م

© مكتبة الملك عبدالعزيز العامة ،١٤٢٤هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

العسري ، محمد عبدالواحد

الإسلام في تصورات الاستشراق الإسباني من ريموندس لولوس إلى أسين بلاثيوس ./ تأليف محمد عبدالواحد العسري .- الرياض ١٤٢٤هـ .

٤٢٤ ص ؛ ١٧×٢٤سم (سلسلة الاعمال المحكمة ؛٥٣)

ردمك ٤-٩٩-٦٢٤-٩٩٦٠

١ - الاستشراق والمستشرقون أ- العنوان

ديوي ٢٩٥, ٣٠١ ١٤٢٤/١٥٥٥

رقم الإيداع : ١٤٢٤/٦٥٥٥

ردمك ٤-٩٩-٦٢٤-٩٩٦٠

ص.ب: ٨٦٤٨٦ الرياض ١١٦٢٢ ـ هاتف: ٠٠٩٦٦١٤٩١١٣٠٠

ناسوخ: ٠٠٩٦٦١٤٩١١٩٤٩ ـ برقياً: ٤٠٦٤٤٤

URL/Kapl.Sakhr.com

E-mail: Kapl@anet.net.sa

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير ﴾ [الحجرات : ١٣]

المحتويات

الباب الثاني

الباب الثالث

الإهداء

أهدي هذا العمل إلى أم بيسان ، وإلى بيسان وطيبة.

كلمة شكر

الشكر أجزل لأستاذي الدكتور محمد بن عبدالملك الكتاني على تفضله بالإشراف على هذه الأطروحة.

ولو أردت تعداد جميع الذين قدموا لي يد المساعدة في إنجاز هذا البحث، لكانت اللائحة طويلة جداً. لذلك أكتفي بذكر الشخصيات المعنوية التي أسهمت في إعداده.

- مكتبة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان.
- الخزانة العامة بتطوان
- المكتبة الإسلامية للأب «فليكس مرية بارخة».
- المكتبة الوطنية بمدريد.
- معهد الدراسات الفيلولوجية بالمجمع العالي للأبحاث العلمية بمدريد ومكتبته.
- المكتبة الوطنية بباريس
- شعبة الدراسات الدينية بجامعة ليدن ومكتبتها.
- معهد التعاون العربي التابع للوكالة الإسبانية للتعاون الدولي.
- مكتبة الملك عبدالعزيز العامة بالرياض.
- أعضاء لجنة فحص هذه الأطروحة ومناقشتها المكونة من السادة الأساتذة الدكاترة محمد بن عبدالملك الكتاني وعبدالله الترغي وعبدالسلام شقور وميلودة الحسناوي من جامعة عبدالملك السعدي بالمغرب ومريا خسوس بيغرة من جامعة كومبليتينسي ومنويلا مرين من المجمع العالي للأبحاث العلمية بمدريد.

تصدير

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين ، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين . . وبعد ،

تحرص مكتبة الملك عبدالعزيز العامة بالرياض ، دوماً منذ أن افتتحها صاحب السمو الملكي الأمير عبدالله بن عبدالعزيز ، ولي العهد ، نائب رئيس مجلس الوزراء ، رئيس الحرس الوطني ، الرئيس الأعلى لمجلس إدارة المكتبة ، منذ مايزيد على الخمسة عشر عاماً ، على تجاوز الدور التقليدي السائد للمكتبات العامة المتمثل في توفير الخدمات القرائية والمرجعية والإرشادية وخدمات دعم ومساندة الباحثين وطلاب الدراسات العليا وما إلى ذلك من خدمات مكتباتية ومعلوماتية ، يساندها رصيد ضخم من أوعية النتاج الفكري العربي والأجنبي في المجالات كافة المطبوع وغير المطبوع والمسموع والمرئي ، وقد تم تنظيمه وتوثيقه واختزان وتوفير آليات البحث عنه من فهارس حاسوبية ومطبوعة لتسيير عمليات البحث والاسترجاع والاستفادة ، وكل ذلك بفضل من الله ثم بجهود فريق كبير من الفنيين واختصاصي المكتبات والمعلومات ومعاونيهم بإرشاد وتوجيه من إدارة علمية رشيدة ، وهذه كلها خدمات عظيمة تقدمها المكتبة وفروعها للمرتادين على امتداد ١٤ ساعة يومياً بما في ذلك يومي الخميس والجمعة حتى بلغ عدد مرتاديها حوالي ١٠٠,٠٠٠ مرتاد سنوياً .

فإلى جانب كل هذا ، تقوم المكتبة انطلاقاً من اهدافها ، بإدارة برنامجين متميزين للنشاط الثقافي الموجة والترجمة والنشر العلمي . وقد تمخض البرنامج الأول منها بإقامة عشرات اللقاءات والندوات والمحاضرات والفعاليات الثقافية والعلمية والمحلية والمشاركة في الدولية منها . أما البرنامج الآخر فقد تمخض عن إصدار عشرات الأعمال العلمية المحكمة في مجالات التاريخ العربي والإسلامي والعلوم العربية والإسلامية

والأدب العربي والببليوجرافيا وعلوم المكتبات والمعلومات والفروسية وغير ذلك من المجالات التي تخدم الأهداف العليا للمكتبة.

وموضوع الاستشراق والمستشرقين واحد من الموضوعات المهمة التي تهم الباحثين والدراسين وطلاب الدراسات العليا في الجامعات السعودية وغيرها في وطننا العربي الكبير، لما له من خصوصية وحساسية بالنسبة لعلاقته الجدلية بالفكر العربي والإسلامي بل وبالإسلام والمسلمين وعلاقتهما بالغرب وعلاقة الغرب بهما ودوره النشط في تأجيج الخصومة بين الغرب والإسلام حتى وصلت إلى ما وصلت إليه من اتهام للإسلام بالأباطيل الزائفة وتجريده من جميع الخصائص والسمات والمبادئ التي ارادها له الله في عبارة قرآنية جامعة ﴿ **إن الدين عند الله الإسلام** ﴾.

ومن هنا كان حرص المكتبة على اختيار هذا الكتاب الذي نصدره اليوم ليكون أحد أعمالها العلمية المحكمة تحت عنوان « **الإسلام في أبحاث الاستشراق الاسباني من ريموندس لولوس إلى آسين بلاثيوس** » تأليف المفكر المغربي د. محمد عبدالواحد العسري . وفي هذا العمل العلمي الرصين، يقدم المؤلف عدة مداخل تاريخية منهجية لالقاء الضوء على الخليفة النظرية للاستشراق والاستشراق الأسباني وكيف نقرؤة وما هي طبيعته وما هي أرضيته التاريخية والثقافية . ثم يعرض المؤلف من خلال ثلاثة أبواب وخاتمة يتحدث في أولها عن مسألة تأسيس الاستشراق الإسباني فيما بين عصر النهضة ونهاية القرن السابع عشر الميلادي ويتناول فيه العوامل التاريخية والثقافية التي أدت إلى توقف الأسبان عن الاهتمام بالإسلام لفترة من الزمن ثم العودة إلى الاهتمام به من جديد، وفي الباب الأخير يتناول المؤلف تصورات « ميجيل آسين بلاثيوس» للإسلام وللفكر الإسلامي.

وأخيراً فإن مكتبة الملك عبدالعزيز العامة بالرياض، تقدم هذا العمل للباحثين والدراسين، كمساهمة منها في إلقاء الضوء على بعض الخلفيات والجذور التاريخية لعداء الغرب للإسلام وأهله، لعلها تكون منطلقاً مناسبًا للحوار بين الإسلام والغرب في مؤتمراتنا وندواتنا القادمة إن شاء الله.

والله الموفق.

مكتبة الملك عبد العزيز العامة بالرياض

المقدمة

عندما التحقت بجامعة السربون الأولى لأتابع دراساتي العليا بها منذ ما يقترب من عقدين من الزمن، ولما شرعت في إعداد رسالة جامعية لنيل دكتوراة السلك الثالث من هذه الجامعة نفسها، حول موضوع يتعلق بالفكر الإسلام في الغرب الإسلامي الوسيط، استرعى انتباهي ما كنت أقف عليه، سواء في الدروس أو في ما كنت أرجع اليه من أبحاث ودراسات، جملة من الأحكام المسبقة في الإسلام بوصفه دينا وثقافة. ولقد كنت صحبة ثلة من الطلبة المسلمين والعرب نصنف بكل سذاجة الذين نستمع اليهم أو نقرء لهم وفق كثرة استخدامهم لهذه الأحكام، أوابتعادهم عنها. فنتج عن ذلك أن رأينا في بعضهم ملائكة منصفين، وفي آخرين شياطين متحاملين، وبينهما تلة من المعتدلين. ولا عجب في ذلك، فلقد كنا نرجع ما نقرءه لهؤلاء إلى ميولهم ورغباتهم التي تتفاوت في رأينا، بين التربص بالإسلام والعرب والمسلمين والنيل منهم، وبين الإحجام عن ذلك، أوإنصافهم[1].

ولم تنقطع علاقاتي بالاستشراق، عندما عدت إلى بلدي لأتابع أبحاثي في الفكر الإسلامي الأندلسي، ولأدرس هذا الموضوع بكلية الآداب بتطوان. فكثيرة هي المراجع الاستشراقية، وبصفة خاصة الإسبانية، التي كنت -وما فتئت- مضطرا

(١) والحق أننا لم نكن لندري في ذلك الوقت بأن الاكتفاء بإرجاع الاستشراق الى ميول ورغبات منتجيه، لا يكفي لنقد المنهج الذي يعتمدونه في إنتاجه وتفكيك آلياته، ولا لمراجعة مختلف المفاهيم والرؤى الفكرية والفلسفية الثاوية خلفه.

للاطلاع عليها من أجل استخدامها في الدراسة والتدريس. ورغم أني كنت أطالع بين الفينة والأخرى بعض الدراسات التي كانت تصدر في نقد الاستشراق، فإن خبرتي به لم تأخذ طريقها نحو التشكل النقدي، الا من بعدما قرأت كتاب « إدوارد سعيد» المشهور في هذا الضمار. [٢] والحق أني قد أخذت من هذا الكتاب[٣] ما مكنني من أن أقرأ الاستشراق بوصفه مجرد أقوال إنشائية عن الشرق، لا تظهر حقيقته، بقدر ما تخفي طبيعة تصوراتها الغربية له.

ومن المعروف أن إدوارد سعيد لم يهتم بالاستشراق الإسباني، الذي لم أنفك أبدا عن الرجوع اليه بالنظر إلى خصوصية الأبحاث والمهام التي أشرت اليها. لذلك كنت أفكر بين الحين والآخر في تناوله ودراسته، فأخذت في جمع ما أستطيع الوصول اليه من مادة ضرورية لهذا الغرض، مثلما شرعت كذلك في البحث فيه، وتناوله خلال بعض الملتقيات العلمية.

ثم جاءت حرب الخليج الثانية، لتستثير كل المخاوف والتوجسات، التي تجمع بصفة تقليدية بين ما اصطلح عليه بالإسلام والغرب، وجميع ما يترتب عن ذلك من تصورات للغرب حول الشرق وللشرق حول الغرب. ثم انضاف إلى ما ترتب عن هذه الحرب من خرائط جديدة للعالم، تنامي اهتمام الفكر الغربي بالإسلام. حيث سيتابع "فوكوياما" دراساته المشهورة حول نهاية التاريخ، وسيستمر صمويل هانتنغتون في صقل أطروحته المشهورة كذلك، عن صدام

---

(٢) سعيد. إدوارد، الاستشراق: السلطة المعرفة الإنشاء، ترجمة كمال أبو ديب، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٤.

(٣) ومن غيره من كتب نفس المؤلف، ومن كتب ومقالات وأبحاث أخرى، مما ذكرناه ونوهنا به في المدخل الأول من مداخل هذا البحث.

الحضارات [٤]. لقد أدرج أولهما، الإسلام، انطلاقا من تصور تطوري للتاريخ، ضمن العالم التاريخي، أو عالم الصراعات القومية والإيديلوجية، الممتنع لحد الآن على الثقافة الليبرالية والديموقراطية. كما رأى ثانيهما في الإسلام، انطلاقا من الأنتربلوجيا التاريخية، ثقافة مغلقة، وحضارة في صدام دائم مع الحضارات الأخرى، وبصفة أخص الحضارة الغربية. والحق أن كليهما قد نجحا إلى حد بعيد في أن يصنع من الإسلام عدوا لدودا للغرب، وأن ينعش الذاكرة العدائية الغربية تجاه الإسلام، ليضمن بذلك استمرارية هذا العداء وأزليته. ولعل هذا ما يفسر مختلف أشكال العنف المتعددة التي يمارسها الغرب اليوم تجاه العرب والمسلمين، وما تلوكه الألسنة والأقلام والصور الغربية في إعلامها المتعدد والمختلف والمتنوع من أحكام مسبقة عن أولائك وهؤلاء، ومن تصورات مغلوطة ومتهافتة عنهما كذلك.

وإزاء هذه الوضعية، كان لا بد من أن نتساءل عن أسبابها ودواعيها الرئيسة. صحيح أن الغرب قد أراد ويريد باصطناعه لهذا العدو، تسويغ رغبته في بسط هيمنته الإقتصادية والسياسية على العرب والمسلمين، مستغلا وضعيهم الهشة في هذا

(٤) تستجيب مجهودات كل من فوكوياما وصمويل هنتنغتون لمتطلبات الرقي بالداسات الاستراتيجية الأمريكية، الى مستوى إدراج البعد النظري والفلسفي في التحليل السياسي. وذلك للنظر في أزمات العالم وتدبيرها، بالشكل الذي يضمن المصالح السياسية العليا للولايات المتحدة الأمريكية.
نشر فرنسيس فوكوياما مقالته عن "نهاية التاريخ" " The end of History " في أبريل ١٩٩١. ثم نشر كتابا بالعنوان نفسه، أنجز ترجمته العربية: فؤاد شاهين وجميل قاسم ورضا الشايبي، إشراف ومراجعة مطاع صفدي، بيروت، ١٩٩٣.
Huntington. S, "Clash of civilizations?", Foreing Affairs, Summer, 1993, 22-49.

العالم وضعفهم التقنلوجي. غير أنه إذا لم نختزل ذاك الاصطناع في هذه الرغبة الغربية المعاصرة فقط، ونظرنا اليه في بعده التاريخي والثقافي، فإنه يتضح لنا بأن الثقافة الغربية، على الرغم مما تعرفه حاليا من مراجعات لمفاهيم الاختلاف والتعدد والتسامح، فإنها لم تستطع بعد أن تنظر إلى نظيرتها الإسلامية الشرقية في ضوء هذه المفاهيم. كما يتضح لنا كذلك، بأن الغرب لم يعمل الا على إعادة إنتاج عدائه تجاه العرب والمسلمين، طيلة علاقاته بهما، استجابة منه إلى مختلف الشروط التاريخية الموضوعية التي جمعته بهؤلاء وأولائك.

ولقد كان من البدايه، أن نتساءل كذلك عن مختلف الأدوار التي يمكن أن يكون قد لعبها الاستشراق في هذه الخصومة بين الغرب والإسلام. هل عمل على تأجيجها، أم اكتفى بالتعبير عنها؟ هل ساهم في إدارتها وتدبير شؤونها، أم اكتفى بالاستجابة اليها، وإلى مقتضياتها وضروراتها التاريخية؟ ومهما يكن من أمر، فلقد بدا لنا بأن الاستشراق لم يتخلف أبدا عن هذا الأمر، ولم يبتعد عنه قط.

لذلك عدنا مرة أخرى للبحث في الاستشراق ودراسته. ورغم إدراكنا بأن الاستشراق الذي يواكب حاليا الخصومة المذكورة ويعبر عنها خير تعبير، هو الاستشراق الأمريكي والأنجلوسكسوني، فلقد انصرف جهدنا إلى البحث في الاستشراق الإسباني ودراسته. ومن المعروف أن إدوارد سعيد وغيره من دارسي الاستشراق قد تناولوا ويتناولون أول الاستشراقين المذكورين. بينما لم يحظ ثانيهما بعد، لأسباب عديدة، بدراسات كافية، أو متميزة في بابها. ينضاف إلى ذلك، العمق التاريخي للاستشراق الإسباني الذي نعده من جهتنا، استشراقا رائدا من الناحية التاريخية والمعرفية للاستشراقات الأخرى. وتنضاف إلى مختلف هذه

العوامل التي تسوغ اختيارنا المذكور، ذلكم العامل الذاتي المتعلق باهتمامنا غير المنقطع بالفكر الإسلامي الأندلسي، الذي لا يمكن أن ننجزه، من دون أن نعرج على الاستشراق الإسباني، الذي اتخذ مواقف متميزة ومخصوصة من هذا الفكر.

وبالنظر إلى هذا العامل الأخير، فلقد ارتأينا في أولى لحظات إنجاز هذا البحث، أن نعالج تصورات الاستشراق الإسباني المعاصر للفكر الإسلامي الأندلسي. فشرعنا في البحث عن مادته وجمعها. غير أنه بقدر ما فحصنا قسما من هذه المادة، وتمكننا من ضبط بعض تصوراتها للفكر الإسلامي المذكور، ولمنهجية إنتاجها، في ضوء رؤى مخصوصة للتاريخ وللفكر وللثقافة، ازدادت حاجتنا إلى البحث في تاريخ تكون هذه التصورات وأصولها. ولا غرو في ذلك، فقد وجدنا هذه التصورات تجتر نفسها وتعيد إنتاجها باستمرار. فكان علينا أن نحفر في ماضيها الثقافي والمعرفي. لقد خول هذا الماضي لتلك التصورات، إمكانيات الانغلاق على ذاتها، لتتأبى بذلك مضامينها وأساليب تكونها، على أي تحول نوعي. ولنضرب مثلا لذلك برائد الاستشراق الإسباني في القرن العشرين، "ميجيل أسين بلاثيوس" **Miguel Asín Palacios**. ففي معرض بحثه عن أصول الأدب وعلم الكلام والتصوف عند النصارى في القرون الوسطى، ومطلع القرن السادس عشر، وبعدما أرجعها إلى مؤثرات إسلامية خضعت اليها هذه المعارف والفنون، لم يجد تفسيرا لاستقبال النصرانية هذه المؤثرات، سوى أن يزعم بأن الإسلام في حد ذاته، ليس أكثر من انحراف عن النصرانية، وتهرطق عنها. أليس ذلك هو ما زعمه قبله ذلك الجم الغفير من أسلافه مستشرقي إسبانية منذ رامون يول **Ramon Llull** في القرن الثالث عشر الميلادي؟ بلى. لذلك وجدنا أنفسنا مضطرين إلى أن نضرب صفحا عن تناول الاستشراق الإسباني المعاصر للفكر الإسلامي

الأندلسي، وأن نؤجل دراسته إلى أبحاث أخرى. فلقد كان علينا أن نعالج مختلف الإشكالات المرتبطة بتأصيل الاستشراق الإسباني في ماضيه المذكور، الذي يطرح بدوره إشكالات لم يكن بالممكن تجاوزها، أوالالتفاف عليها. لقد وضع المستشرقون الإسبانيون طيلة هذه المدة الطويلة الفاصلة بين مطلع القرون الوسطى والنصف الثاني من القرن العشرين لنفسهم ولجمهورهم تصورا محددا ومنمطا للإسلام والمسلمين. ولقد ذهبوا في هذا التصور -كما ذكرنا ذلك سابقا- إلى أن الإسلام من حيث كونه دينا وثقافة، ليس أكثر من هرطقة نصرانية، وأن المسلمين تبعا لذلك، ليسوا غير هراطقة. لذلك قمنا في هذا البحث بقراءات متعددة لنصوص أولائك المستشرقين التي مثلت خير تمثيل هذا التصور، لكي نفكك هذه الرؤى وهذه التمثيلات التي كونها هؤلاء عن غيريتهم الإسلامية، وبالتالي عن ذاتهم وهويتهم النصرانية الغربية. مثلما عملنا على فهم أحكامهم وتفسيراتهم التي بلوروها في هذا المضمار، وعلى تحليل آليات تمركزهم على ذاتهم، وعلى منظومة قيمهم، التي تسوغ لهم هيمنة هذه الذات، وهيمنة منظورها الثقافي، لنفسها ولغيرها في الوقت نفسه.

ولقد جعلنا من معالجة هذا التصور، سواء في أبعاده التي أشرنا اليها آنفا، أو في تلك التي سوف نتناولها في مواضع أخرى من هذا البحث، الأطروحة المركزية لعملنا التي استقطبت جميع مداخله وأبوابه وفصوله، مستفرغين الجهد في تقديم أدلة نصية متعددة عليها، وكذا في تسويغها والدفاع عنها والاستدلال عليها، متوسلين بمناهج امتاحت من حقول النقد التاريخي والثقافي والمعرفي. ولإنجاز ذلك، جعلنا هذا البحث يتضمن إلى جانب هذه المقدمة، مداخل تاريخية ومنهجية، وثلاثة أبواب وخاتمة، وذيلناه بلائحة مصادره ومراجعه المختلفة والمتعددة.

لقد تطرقنا في هذه المداخل إلى مختلف القضايا المتعلقة بتعريف الاستشراق والاستشراق الإسباني، ومختلف الإشكالات المتعلقة بالمنهجية الملائمة لمعالجة الاستشراق. لذلك ورد المدخل الأول تحت عنوان: كيف نقرأ الاستشراق والاستشراق الإسباني؟، ليجيب عن السؤال الذي يطرحه. وعنونا المدخل الثاني منها بالاستشراق الإسباني: استعراب أم استفراق؟ لنناقش مختلف المستشرقين الإسبانيين، في مسألة المصطلح الذي يجعلونه دالا على ما يقومون به، ولننتصر في النهاية إلى أن كل من الاستعراب والاستفراق ليس أكثر من قطاعين من قطاعات الاستشراق الإسباني. أما المدخل الثالث فخصصناه لتناول الفكر التاريخي الإسباني للماضي الإسلامي لإسبانية، عرضا ومناقشة. فأغلب مستشرقي إسبانية قد تعاملوا مع هذا الماضي وفق تصورات مغلوطة له. ولما تطرحه دراسة الاستشراق من إشكالات تتعلق بعلاقات الهوية الغربية، التي ينتمي اليها ويصدر عنها، بغيريتها الشرقية التي يخضعها لمعرفته، فلقد خصصنا آخر هذه المداخل لعرض ومناقشة الغيرية الثقافية من منظور أنتربلوجية كلود ليفي ستروس. ولقد أردنا من ذلك الاستدلال على انطلاق الثقافة الغربية من نفسها، وتمحورها على ذاتها عند تعاملها مع الثقافات الأخرى، وبصفة خاصة، عند تعاملها مع الإسلام وثقافته. كما أردنا من ذلك الإشارة إلى بعض تفضيلاتنا المنهجية التي اعتمدناها في معالجتنا للاستشراق، وللاستشراق الإسباني.

ولقد جاء الباب الأول الذي خصصناه لدراسة مسألة تأسيس الاستشراق الإسباني وتصوراته من خلال تناولنا لبداياته وروافده. ولقد كان الهدف من ذلك، الاستدلال على أنه قد كان لهذه البدايات والروافد دور أساس وحاسم في تكون تصورات هذا الاستشراق للإسلام وللمسلمين، وفي استمراريتها وديمومتها.

وذلك بالنظر إلى كونها قد جاءت لتواكب العلاقات الجدالية التي جمعت بين النصرانية والإسلام في القرون الوسطى. ولقد وجدنا في البدايات الأولى لعملية الترجمة التي أخضع اليها القرآن الكريم في إسبانية ، وأقسام أخرى من الثقافة العربية والإسلامية، ما يدعم هذا الطرح ويعضده. لذلك خصصنا له الفصل الأول من هذا الباب الأول، وعنوناه بالبدايات الأولى للترجمة.

أما الفصل الثاني من نفس الباب فلقد ورد تحت عنوان: المجادلة النصرانية للإسلام: رسالة عبد المسيح بن إسحاق الكندي. ولقد خصصناه لتقديم ومناقشة هذا النص الذي افتتح المجادلة النصرانية للإسلام ، وعبر عنها ، ودل عليها بامتياز . فإذا علمنا أن هذا الكتاب قد عرف طريقه إلى الأندلس، وبها ترجم إلى اللاتينية تزامنا مع ترجمة القرآن الكريم إلى هذه اللغة، لاستخدامه في عملية تكوين المعرفة النصرانية للإسلام، علمنا بأن أثره كان حاسما في تنميط هذه المعرفة في إسبانيا ومن بعد ذلك في أوروبا.

وعنونا الفصل الثالث من نفس الباب بالتنصير والدفاع عن النصرانية: مشاريع رمون يول ورمون مارتي. ولقد رمنا في هذا الفصل إلى عرض تصورات هذين المستشرقين للإسلام ومناقشتها، من خلال تأطيرنا لمشاريعهما ضمن شروطها التاريخية المتعلقة بعلاقات النصرانية بالإسلام في الأندلس خلال القرن الثالث عشر الميلادي. ولقد أردنا من عرض الأحكام المؤسسة لهذه التصورات في هذا الفصل، التدليل بها نصيا على الأطروحة المركزية لهذا البحث.

أما الفصل الرابع من هذا الباب، الذي جاء تحت عنوان: الانقلاب الديني: أو كيف تتحول الهوية إلى غيرية؟ فلقد أردنا منه أن نقف على رافد نعتبره من أهم روافد الاستشراق الإسباني في القرون الوسطى. وهو رافد التحول الديني، أو ما

يسمى اصطلاحا بالردة الدينية. ولقد عالجنا فيه نصا لا يقل دلالة في مجاله عن دللاة نص الكندي في مضماره، ويتعلق الأمر بكتاب خوان أندريس الذي وضع فيه تصوراته للإسلام والمسلمين، والذي لا شك أنه قد كان له دور حاسم كذلك في ترسيخ هذه التصورات وتنميطها في إسبانية وفي أوربا. ويرجع ذلك إلى أن مؤلفه، وهو من أهل القرن الخامس عشر الميلادي، قد قدم نفسه لقرائه النصارى، عالما من علماء الإسلام الذين ارتدوا عن هذا الدين إلى النصرانية.

أما الباب الثاني، فلقد تناولنا فيه الاستشراق الإسباني فيما بين عصر النهضة ونهاية القرن السابع عشر. لذلك خصصنا الفصل الأول منه، الذي يحمل عنوان: انحصار الدراسات الإسلامية عن إسبانية وانبعاثها من جديد، لمعالجة مختلف العوامل التاريخية والثقافية التي أدت بالإسبانيين إلى التوقف عن الاهتمام بالإسلام لمدة من الزمن، ثم إلى عودة هذا الاهتمام من جديد. والواقع أننا لم نستهدف في هذا الفصل البعد التأريخي الصرف لهذه المسألة بقدر ما رمنا استكناه دلالة هذا التوقف. ولقد ذهبنا في هذا المضمار إلى أنه إذا كان الإسبانيون قد أضربوا في هذه المرحلة عن إنتاج الاستشراق من خلال الاهتمام بالإسلام في جامعاتهم وأبحاثهم ودراساتهم، فإن هذا التوقف يعد في ذاته موقفا استشراقيا. وبالفعل فلقد استجابت إسبانية بهذا الإضراب إلى فشلها في الإلتفاف على الإسلام، وتنصير رعاياها من المسلمين الموريسكيين. وكأنها أرادت بذلك أن تقنع نفسها بأن لا حل لها تجاه معضلة الإسلام، سوى تجاهله والتوقف عن الاهتمام به. غير أنه في مطلع القرن الثامن عشر، انبعث الاستشراق من جديد في إسبانية، وانتعش لكي يواكب ضرورات علمية وثقافية جديدة، عرفتها إسبانية في هذه المرحلة من تاريخها.

وتناولنا في الفصل الثاني من هذا الباب، الذي ورد بعنوان: تأسيس الاستشراق الإسباني في إسبانية خلال القرن التاسع عشر، مختلف العوامل التي أدت بالإسبانيين إلى محاولة اللحاق بالركب الأوروبي في مجال تأسيس الدراسات الاستشراقية في هذه المرحلة المخصوصة والدالة من تاريخ الاستشراق في العالم. وبالنظر إلى المجهودات التي بذلتها ثلة من المستشرقين الإسبانيين في مجال تأسيس علمهم عبر إعداد المكتبات والأنحاء والقواميس، ومن خلال ترجمتهم للمخطوطات العربية ونشرها الخ، على الرغم من المعوقات المادية والمعنوية التي رفعوا تحدياتها بكل إصرار، فقد وجدنا أنفسنا نؤرخ لهذه المرحلة من تاريخ الاستشراق الإسباني، بالوقوف على طائفة منهم والتعريف بها وبمجهوداتها في هذا المضمار. ولا غرو في ذلك، إذ من المتعذر القفز عن التعريف بأعلام منهم من مثل: "خوسي أنطونيو كوندي **José Antonio Conde**" و "بسكوال دي غايانغوس **Pascual de Gayangos**" و "فرنسيسكو فرنانديث إي غونثالث **Francisco Fernández y Gonzáles**" و "فرنسيسكو خافيير إي سيمونيت **Francisco Javier y Simonet**"، وعن فحص أهم كتبهم ودراساتهم حول الإسلام وثقافته، وتصوراتهم حولهما، داخل تصوراتهم حول التاريخ الوسيط لإسبانية.

ولقد خصصنا الباب الأخير من هذا البحث لمعالجة تصورات ميجيل أسين بلاثيوس للإسلام وللفكر الإسلامي. وبالنظر إلى المكانة المتميزة التي يحتلها هذا المستشرق في التاريخ المعاصر للاستشراق الإسباني والاستشراق العالمي على السواء، فلقد أفردنا الفصل الأول من هذا الباب الذي ورد بعنوان: الدون ميجيل

أسين بلاثيوس: رائد الاستشراق الإسباني المعاصر، للتعريف بالرجل وبريادته في هذا المجال التي لا ينازعه فيها أحد. والواقع أنه قد اكتسب هذه الريادة بما بذله من جهد في تكثيف نشاطه الاستشراقي وتنويعه. فلقد اهتم كثيرا بالتدريس الجامعي، وبانتقاء الطلبة ورعايتهم، ليعد منهم جيلا آخر من أجيال مستشرقي إسبانية. كما لم يدخر وسعا في تأسيس المؤسسات العلمية والثقافية الاستشراقية في إسبانيا، وتدبير شؤونها، ومساعدتها بتخصيصها ببعض أبحاثه ودراساته، وفي تفعيل مختلف الهيآت والأكاديميات العالمية المتخصصة، التي وهبته عضويتها بالنظر إلى كفاءته العلمية والاستشراقية. وإلى جانب ذلك، فلقد عرف أسين بلاثيوس بمشاركته في إعداد المكتبات والفهارس والاعتناء بالمخطوطات، مثلما اشتهر بكثرة أبحاثه ودراساته الاستشراقية، وغزارة ما نشره في هذا المجال. لذلك اعتنينا في هذا الفصل، بالتعريف بجل مؤلفاته، وبمضامينها الاستشراقية المتنوعة، وكذلك بتصنيفها، مع التأكيد على إبراز أطروحتها المركزية التي تستقطب تعددها واختلافها.

وبالنظر إلى تصنيفنا لأبحاث أسين بلاثيوس ودراساته التي انصبت على الإسلام والفكر الإسلامي، في أقسام أربعة، فلقد ارتأينا أن ندرس في الفصل الثاني من هذا الباب الثالث، تحت عنوان: بدايات الفكر الفلسفي الأندلسي في تصورات أسين بلاثيوس، تناوله للفكر الإسلامي الفلسفي الأندلسي، الذي يشكل بذاته قسما من هذه الأقسام. ولتعدد أبحاثه في هذا المجال وكثرتها، ومن دون إهمال أي واحد منها، عملنا على معالجة تصوراته حول هذا الفكر، من خلال التركيز على دراسته لابن مسرة ولمدرسته الفكرية بالأندلس. وفي هذا الصدد، بينا كيف

أسهم في تأسيس الفكر المسري مستندا إلى تصور استشراقي حول تاريخ الأفكار وحول الفكر الإسلامي الأندلسي. فلقد اعتبر هذا التاريخ، قسما من تاريخ الفكر الإسباني؛ بحيث أن العناية به هي من قبيل العناية بالذات الإسبانية، وبإبراز هويتها. كما عده حلقة من حلقات اطراد التقليد الفكري النصراني الأندلسي في أشكاله الصحيحة والمنحرفة. مثلما أدرجه كذلك ضمن حلقات تاريخ الفكر الفلسفي العام المتصل والمتعاقب والمطرد في نظره، ليجعله دالا على استمرارية الفكر اليوناني القديم في صيغه الفيثاغورية والإنباذوقلية المنتحلة، وليختزله بعد ذلك إلى مجموع هذه المؤثرات، مضحيا بذلك بالخصوصية الإسلامية لابن مسرة ولمدرسته.

وإذا كان ميجيل أسين بلاثيوس قد استثمر بحثه في الفكر المسري (وهو من أول أبحاثه في الفكر الإسلامي) ليبث فيه أطروحته في الإسلام والفكر الإسلامي، فلقد عاد إلى هذه الأطروحة ودافع عنها في جميع أبحاثه ودراساته التي تلت هذا البحث. ولا أدل على ذلك من أننا وجدناه يستعيدها في آخر مشاريعه العلمية، التي اهتم فيها بدراسة الأصول الإسلامية لقسم مخصوص من التصوف النصراني الإسباني. لذلك ورد الفصل الأخير من هذا الباب الثالث بعنوان: العلاقات المتبادلة بين التصوف الإسلامي والتصوف النصراني في تصورات أسين بلاثيوس. فأمام وقوفه على مماثلة بينة بين بعض مكونات التصوف الشاذلي، ونظائرها في التصوف النصراني الصحيح بإسبانية والمنحرف منه، انتهى إلى أن هذا التصوف الأخير مدين لأولهما بكثير من الأفكار والعقائد والطرق والسبل الخ. غير أن تشغيله في هذا المضمار لتصوره حول تاريخ الأفكار، القائم على مفاهيم الاتصال والاطراد والتقدم، مكنه من رد التصوف الإسلامي المذكور إلى أصول نصرانية

زعمها له واختزله إليها. كما أتاح له نفس التشغيل كذلك، تأكيد جملة من مزاعميه الاستشراقية الأخرى، وتعضيد مزاعيم استشراق عصره التي تنتصر لأطروحة خروج الإسلام، من حيث كونه دينا وثقافة روحية كذلك، من رحم التقليد اليهودي النصراني، في شكل هرطقة من هرطقات النصرانية وانحرافاتها.

أما خاتمة هذا البحث، فلقد آثرنا أن لا ننهي بها علاقاتنا بموضوعنا، بل أن نجعل من بعض الأسئلة التي بلورناها فيها، منطلقا للعودة إلى البحث في تصورات الاستشراق الإسباني المعاصر للإسلام وللمسلمين.

تنبيه:

ولا نملك في نهاية هذه المقدمة إلا أن ننبه إلى أننا قد اضطررنا في هذا البحث، إلى إيراد جملة من الأكاذيب والافتراءات على الإسلام وعلى سيدنا محمد (ﷺ)، وعلى جميع المسلمين. بيد أن ما يشفع لنا في ذلك، هو أن نقدنا للاستشراق الإسباني، قد تطلب منا أحيانا الاستدلال عليه بنصوص بعض المستشرقين أنفسهم. لذا، فالمرجو أن لا يحمل هذا الأمر إلا على محمل التوثيق الضروري لأي عمل علمي.

مداخل تاريخية ومنهجية

الخلفية النظرية للاستشراق والاستشراق الإسباني :
إشكالات المضمون والمنهج

المدخل الأول

كيف نقرأ الاستشراق والاستشراق الإسباني ؟

تقتضي معالجتنا لتناول الاستشراق الإسباني للإسلام، التطرق إلى طائفة من القضايا، التي تتعلق في مجملها بتحديد المقصود بالاستشراق والاستشراق الإسباني [١]، وببعض الإشكالات المنهجية المتعلقة بهذا الاستشراق، وبكيفية إخضاعه للدرس والنقد [٢].

1. ما هو الاستشراق؟

هل من الضروري أن نطرح بدورنا هذا السؤال[٣] الذي قدم فيه من سبقونا إلى طرحه أجوبة كثيرة ومتعددة ومختلفة، بالنظر إلى كثرتهم وتعدد مشاربهم، واختلاف رؤاهم وأهدافهم؟ وبعبارة أخرى هل يمكن أن نجد لنفسنا مكانا متميزا بين زخم من التعريفات التي قدمت للاستشراق، والدراسات التي خُص بها؟ كيف يمكننا أن نبلور من جهتنا أجوبة عن هذا السؤال، دون أن يكون في ذلك مجرد هدر للحبر، وإفساد للورق، ومضيعة للوقت وللجهد؟ مما لاشك فيه، أنه يثوي خلف إعادة طرح هذا السؤال، في ضوء هذه التحفظات والتقييدات، هاجس استعادته ضمن رؤية مخالفة لما ساد في هذا المضمار من جهة، ومجددة، أو على الأقل، موازية وموضحة لما لم يسد بعد في هذا الصدد كذلك[٤].

(١) مع التنبيه على أن الاستشراق الإسباني ليس فقط جزءا من الاستشراق العام ضمن العلاقة التي تشرط الجزء بالكل. بل، وكما سيتضح ذلك في هذا البحث، فإن أول هذين الاستشراقين، إذ يتميز عن ثانيهما بخصائص عديدة، فلقد ساهم كذلك، في تكونه التاريخي العام.

(٢) ستتضح سيمات جميع هذه الإشكالات، وستتجلى خصائصها في مجمل فصول هذا البحث.

(٣) بغض النظر عن المقتضيات الأكاديمية التي يحاول أن يندرج ضمنها هذا البحث، والتي تقتضي طرحه بالضرورة.

(٤) والمقصود بهذا، أجوبة إدوارد سعيد التي، وإن عرفت وانتشرت في العالم والعالم العربي، فإنها لم تستثمر بعد بما فيه الكفاية في دراسة الاستشراق، وفي الدراسات النقدية بصفة عامة، لا في هذا =

لم يظهر مصطلح الاستشراق لأول مرة في اللغة الإنجليزية، ثم في اللغة الفرنسية، الا في أواسط القرن الثامن عشر. ولم تتبنه الأكاديمية الفرنسية الا في سنة ١٨٣٨ (٥). وذلك على الرغم من كون الاستشراق بوصفه حقلا معرفيا محددا، أخضع به الغرب الأوربي الشرق إلى دراساته وتمثلاته وتمثيلاته، قد عرف تحققه الواقعي والفعلي في أوربا قبل ذلك بقرون عديدة. ولا غرو في ذلك، فكثيرا ما تتأخر المعاجم في وضع الدوال للتعبير عن المدلولات المتحققة سلفا في الوقائع الثقافية والحضارية. ومن أخرى، فإننا لم نستطع أن نحدد بالضبط متى وضع العرب مصطلح الاستشراق بوصفه تعريبا ملائما وموفقا لمقابله في اللغات الأجنبية **Orientalism** من حيث تعبيره بدقة عن المدلول العام لهذا الأخير، واحترامه للبنية الداخلية للغة العربية، وضوابطها في اللاشتقاق والصرف. ويمكن أن نمثل في هذا الصدد، بما جاء في معجم متن اللغة للشيخ أحمد رضا حين عرف فيه الاستشراق قائلا: " استشرق : "طلب علوم الشرق ولغاته [. . .] يقال لمن يعنى بذلك من علماء الإفرنجة" (٦).

= العالم ولا في ذاك؛ نتيجة سوء فهمها وتغليطها، أو على الأقل سوء استخدامها وتوظيفها. ولقد حاول سعيد نفسه تفسير هذا الأمر. فتغليط أطروحاته يرجع الى الرَّجة والرَّضة التي أحدثهما في أوساط المستشرقين ومؤسساتهم. ويرجع سوء الإستخدام والتوظيف، بالدرجة الأولى، الى كون الشرقيين تصوروا بأنه في نقده لخلق الغرب للشرق وتمثيله بواسطة الاستشراق؛ يدافع عن الحقيقة الأصلية للشرق، وعن هويته الجوهرية، وثقافته النقية الأحادية.

سعيد. إدوارد. و، الاستشراق. المعرفة. السلطة. الإنشاء، نقله الى العربية، كمال أبو ديب، بيروت، ١٩٨١. وأعيد طبعه بيروت كذلك، سنة، ١٩٨٤.

سعيد. إدوارد. و، تغطية الإسلام، تر. سميرة خوري، بيروت، ١٩٨٣.

سعيد. إدوارد. و، تعقيبات على الاستشراق، تر. صبحي حديدي، بيروت، ١٩٩٦.

سعيد. إدوارد. و، الثقافة والإمبريالية، تر. كمال أبو ديب، بيروت، ط. ٢، ١٩٩٨.

(٥) حميش. سالم، الاستشراق في أفق انسداده، الرباط، ١٩٩١، ٧.

(٦) أحمد رضا، معجم متن اللغة، ٣: ٣١٧، بيروت، ١٩٨٥. وتجدر الإشارة الى أن هذا التعريف، يتماثل مع ما جاء في قاموس لاروس وقاموس أكسفورد عن مادة الاستشراق.

والواقع أنه بعد استعراضنا لأغلب تعريفات الاستشراق المتبلورة في الدراسات التي بحثت فيه، يمكننا أن نردها في المجمل إلى تعريفين اثنين. أولهما: تعريف ينحصرفي محاولة تجلية مضمون الجهد الاستشراقي، وتحديد أهدافه وغاياته، بوصفه طلبا غربيا للشرق. وتعريف يحاول أن ينظرإلى الاستشراق، ويتعامل معه بوصفه منهجا شغله المستشرقون على مادة معرفتهم التي هي الشرق، عند إخضاعهم لها إلى البحث والدراسة والتقويم والتمثُّل والتمثيل. ويهدف هذا التعريف إلى تعرية هذا المنهج ونقده، بإرجاعه إلى أسس العقل الغربي التي يصدر عنها، وتجلية آليات اشتغاله على موضوعه.

واضح أن ثاني هذين التعريفين، إذ يتجاوز أولهما، فإنه لا يهمل أهم ما فيه، ويتضمنه بالضرورة في نفس الوقت. وبذلك يكتسب رحابة واتساعا، ويتميز عن نظيره بالشمولية وباستغراقه لموضوعه من جميع جوانبه. غير أن التعريف الأول، هو الذي نجده عند الغالبية العظمى من الدارسين والمهتمين بموضوع الاستشراق. فالغربيون الذين تناولوا هذا الموضوع، نظروا اليه من جهة مضمونه، أكثر مما نظروا اليه من جهة أهدافه. ولا غرو في ذلك، فمعظمهم من عائلة المستشرقين، ومن شجرة أنسابهم اليانعة. والشرقيون نظروا اليه من جهة أهدافه ومراميه، أكثر مما نظروا اليه من جهة مضمونه. ولا غرو في ذلك، فلقد اكتووا من حيث كونهم وجودا وثقافة، بنار هذه الأهداف(٧). بينما لم يندرج كثير من دارسي الاستشراق

(٧) يحتاج هذا الحكم الى التقييد التالي. فبعض دارسي الاستشراق من الغربيين والشرقيين يخرقونه في حدود معينة، ليشكلوا بذلك استثناء ملحوظا في هذا الصدد. ويمكن أن نمثل على ذلك من الأوروبيين، بكتابي نورمان دانييل: - العرب وأوروبا القرون الوسطى. - الإسلام والغرب، وبكتاب ساوثرن: مفاهيم الغرب عن الإسلام في القرون الوسطى، وكتاب خوان غويتسولو: حوليات شرقية، وكتاب =

ضمن استراتيجية التعريف الثاني، بحيث لم يشغله بكيفيات مختلفة الا عدد محدود منهم، بالرغم من كونه قد تبلور في مطلع ثمانينات هذا القرن(٨) .

وإذا كان علينا أن نمثل للتحديد الأول، دون أن نثقل كاهل هذه الأوراق بأمثلة عديدة، فإنه يمكن أن نكتفي بما سطره "أحمد سمايلوفيتش" معرفا الاستشراق بأنه: "علم الشرق او علم العالم الشرقي [. . .] و يشمل كل ما يتعلق بمعارف الشرق من لغة وآداب وتاريخ وآثار وفن و فلسفة . . . "(٩). وإذا كان علينا

= ريغ دانييل: الإنسان المستشرق. مثلما يمكن أن نمثل على ذلك من الشرقيين، بكتاب قاسم السامرائي: الاستشراق بين الموضوعية والإفتعالية، وكتاب محمد حمدي زقزوق: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، وبكتاب محمد عبد الله الشرقاوي: الاستشراق دراسة تحليلية تقويمية، وبكتاب سالم حميش، المذكورة آنفا

Daniel. N, The Arabs and Mediaeval Europe, London, 1975.

Daniel. N, Islam and the West, the making of an Image, Edinburgh, 1960.

Southern. R.W, Western Views of Islam in the middle Ages, U.S.A 1962.

ولقد ترجم هذا الكتاب الى العربية فهمي خشيم وصلاح الدين حسن، نظرة الغرب إلى الإسلام في القرون الوسطى، طرابلس، ١٩٧٥ .

Goytisolo. Juan, Crónicas sarracinas, 2.Ed, Barcelona, 1982.

ترجمه الى العربية كاظم جهاد، في الاستشراق الإسباني بيروت، ١٩٨٧

Reig. Daniel, Homo orientaliste, Paris, 1988.

قاسم السامرائي، الاستشراق بين الموضوعية والإفتعالية، الرياض، ١٩٨٣ .

محمد حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، قطر، ١٩٨٥ .

محمد عبد الله الشرقاوي، الاستشراق دراسة تحليلية تقويمية، القاهرة، ١٩٩٢ .

(٨) نشر إدوارد سعيد كتابه الاستشراق، الذي نمتاح منه هذا التحديد، في سنة ١٩٧٨ . ولقد صدرت ترجمته العربية الأولى في سنة ١٩٨١ .

Said. Edward. w, Orientalism, Pantheon Books, Copyright, 1978.

سعيد. إدوارد. و، الاستشراق. المعرفة. السلطة. الإنشاء، نقله الى العربية، كمال أبو ديب، بيروت، ١٩٨١ . وأعيد طبعه بيروت كذلك، سنة، ١٩٨٤ .

(٩) سمايلوفتش. أحمد، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي، ج.ع.م، ١٩٨٠، ٢٦ .

ولقد استعرض على بن إبراهيم النملة تعريفات بعض المسلمين للاستشراق وناقشها، فتبين له بأنها تتماثل مع هذا التعريف . وله بدوره تعريف للاستشراق مؤداه ونصه، أن "غير المسلم المشتغل بعلوم المسلمين يعتبر مستشرقا عندي. وذلك لأن المعيار هنا هو الكتابة عن الإسلام والمسلمين من قبل أولئكم الذين لا يدينون بالإسلام" .

النملة. علي بن إبراهيم، الاستشراق في الأدبيات العربية عرض للنظرات وحصر وراقي للمكتوب، الرياض، ١٩٩٣، ١٧ .

بالمقابل، أن نقتطف من كتاب إدوارد سعيد، صاحب التحديد الثاني للاستشراق، نصوصاً دالة من نصوصه الكثيرة على ذلك، فإنه يجوز لنا أن نقتبس منها ما يلي: "الاستشراق هو المصطلح النوعي الشامل [. . .] لوصف التناول الغربي للشرق: الاستشراق هو الفرع من فروع المعرفة الذي تنوول به الشرق (وبه يتناول بطريقة منتظمة)، من حيث هو موضوع للتعلم، والاكتشاف، والتطبيق". و "الاستشراق أسلوب من الفكر قائم على تمييز وجودي ومعرفي بين الشرق (وفي معظم الأحيان) الغرب". وهو "طريقة للوصول إلى تلاؤم مع الشرق مبنية على منزلة الشرق الخاصة في التجربة الأوروبية الغربية. فالشرق ليس لصيقا بأوروبا وحسب؛ بل إنه كذلك موضع أعظم مستعمرات أوربا، وأغناها وأقدمها؛ ومصدر حضارتها ولغاتها، ومنافسها الثقافي، وأحد صورها الأكثر عمقا وتكرارَ حدوث للآخر. وإضافة فلقد ساعد الشرق على تحديد أوروبا (أو الغرب) بوصفه صورتها، وفكرتها، وشخصيتها، وتجربتها المقابلة". لذلك، "فالاستشراق ليس أبدا بمنأى عن فكرة أوروبا، وهو مفهوم جمعي يحدد هويتنا "نحن" الأوروبيين كنقيض لـ "أولئك" الذين ليسوا أوروبيين" علما بأن ذات الفكرة تصدر عن مسلمة "كون الهوية الأوروبية متفوقة بالمقارنة مع جميع الشعوب والثقافات غير الأوروبية" (١٠). لنكتف الآن بهذا القدر من تحديدات سعيد للاستشراق، التي تجلو بوضوح أن الاستشراق هو طلب للشرق، ومنهج في تحقيق هذا الطلب وتنفيذه وصياغته في نفس الوقت. علما بأننا سنمتاح كذلك من تحديداته الأخرى، عند تناولنا للأصول النظرية للاستشراق، وللمنهجية الكفيلة بدراسته وبمعالجة منهجه (١١).

(١٠) هذه النصوص مقتطفة -على التوالي- من صفحات كتاب الاستشراق. ١٠١. ٣٨. ٣٧. ٤٢.
(١١) مثلما أننا سنعود اليها، والى ما بلوره كذلك في كتبه الأخرى عن الاستشراق، في أغلب فصول هذا البحث.

2. دراسات الاستشراق

فيما يرجع إلى الدراسات التي تناولت الاستشراق سواء بالعرض أوالوصف أوالتحليل أوالتقويم، فلعل من نافلة القول، أن نذكر أن المؤسس منها تأسيسا علميا ورصينا، يتسم بالقلة، ويكاد يعد على رؤوس الأصابع. وينسحب هذا الحكم على الغربية منها (١٢)، والشرقية كذلك. ولا عجب في ذلك فالغربيون المعنيون بالدرجة الأولى بالإنتاج الاستشراقي، لم يتخطوا بعد عتبة المستهلكين الإيجابيين لهذا الإنتاج، المطمئنين إلى مضامينه وأطروحاته؛ ما دام يساهم بصفة فعالة في تأسيس هويتهم وتدعيمها، بالنظر إلى غيريتهم الشرقية وعلى أنقاضها. والمستشرقون منهم، يفضلون عادة، استثمار جهدهم، لمواصلة أبحاثهم ودراساتهم الشرقية، على مراجعة أنفسهم، أو ما يقومون به في هذا المضمار (١٣). أما الشرقيون منهم، فبالإضافة إلى ما ذكرناه في معرض الحديث عن تعريف الاستشراق، فإن معالجتهم لهذا الحقل المعرفي، قد اندرجت ضمن اتجاهات ثلاثة رئيسية. أولها،

---

(١٢) لم يدرس الاستشراق من الغربيين، فيما نعلم، غير المستشرقين أنفسهم. وهم قلة على كل حال. ولقد ذكرنا طائفة منهم آنفا. راجع هامش: ٧، وسنذكر ثلة منهم فيما بعد.

(١٣) والغالب على الظن أنهم يتصورون بأن مسألة نقد إنتاجهم وتقويمه، ترجع في الدرجة الأولى الى المتلقين المتعددين لهذا الإنتاج. وحتى عندما يراجعونه، فإن ذلك يتم عندهم بغاية تحسين أدائهم، وضمن استراتيجية تعريف مجامعهم العلمية ومجتمعاتهم بمجهوداتهم، لاستدرار العطف المادي والمعنوي لمؤسساتهم.
ونقتضي الإشارة بخصوص هاتين المسألتين الأخيرتين الى أن جمهور المستشرقين المفترض من الغربيين "قليلا ما يقرؤهم". وبذلك لا يحتلون الا "مكانة هامشية جدا على ساحة الفكر الغربي".
راجع: أركون. محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، بيروت، ١٩٨٦. ٢٤٦. ٢٥١.

لم يتجاوزعتبة الوصف والتجميع المعجمي ذي الطابع التعريفي والمدرسي (١٤). وثانيها، حصر نفسه ضمن رؤية تقريظية للمستشرقين ولمجهوداتهم في خدمة التراث الإسلامي التي لا يمكن إنكارها أو تجاهلها (١٥). وثالثها، الذي استقطب في الواقع أغلبها، رد مجموع الجهد الاستشراقي إلى أهواء المستشرقيين ورغباتهم وميولهم المتربصة بالإسلام والمسلمين، انطلاقا من مواقع ملية وانتماءات عقدية واضحة؛ فتوفق في إبرازبعض تلك الأهواء وهذه الرغبات وتبئيرها، مثلما توفق كذلك، في بلورة ردود فعل انفعالية ضد المستشرقين واستشراقهم واستنساخها. وغني عن البيان أن أصحاب هذا الإتجاه، قد راموا بدراسة المستشرقين، تحصين أهل جلدتهم من أطروحات هؤلاء، وتنبيههم إلى خطرها عليهم وعلى دينهم وثقافتهم (١٦). غير أن مثل هذه الدراسات، لم تستطع أن تشكل أي قلق معقول

(١٤) العقيقي. نجيب، المستشرقون، ٣. أجزاء، مصر، ١٩٦٥.
جحا. ميشال، الدراسات العربية الإسلامية في أوروبا، بيروت، ١٩٨١.
بدوي. عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، بيروت، ١٩٨٤.
النملة. علي بن إبراهيم، الاستشراق في الأدبيات العربية، س. ذ.

(١٥) يمكن أن نمثل على ذلك بكتاب العقيقي المذكور، وبما جاء في كتابات بعض أقطاب النهضة العربية في مصر والشام من إعجاب وافتتان بالمستشرقين وثقافتهم.
ولقد عمل محمد الكتاني على تأطيرمثل هذه الدعوات التغريبية ضمن إطارها التاريخي والثقافي، ودراستها وتقويمها ونقدها. مثلما عمل كذلك على الاستدلال على تهافتها في التعامل مع التراث اللغوي والأدبي العربي. فاليراجع ذلك في كتابه:
الصراع بين القديم والجديد في الأدب العربي الحديث، ط. ١، الدار البيضاء، ١٩٨٢، ج. ١ والجزء الثاني.
وكذلك في مقالته:
"جوانب من تأثير الثقافة الغربية في الفكر الإسلامي الحديث"، ندوة الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية. الأخذ والعطاء، أكاديمية المملكة المغربية، دجنبر ١٩٩١، مطبوعات الأكاديمية سلسلة الندوات، ٥٧-٧٧.

للمستشرقين، ما دامت لم ترق إلى مستوى تأزيم إنتاجهم. فلم ينتبه اليها أحد منهم، بل لعلها قد ساهمت في تعزيز بعض مشاعر التفوق ونزعات الاستعلاء لديهم.

وفي مقابل مثل هذه الدراسات الكثيرة الشيوع والذيوع في العالم العربي الإسلامي، نجد دراسات أخرى، قد حاولت الإرتقاء إلى مستوى التناول العلمي الرصين للاستشراق، عندما اهتمت بنقد منهجه، وتفكيك رؤيته الثاوية فيه وخلفه. فاستطاعت تأزيمه؛ بتجليتها لمضامينه وطروحاته وتصوراته لموضوعه من جهة، وبتحليلها ونقدها وتفكيكها لكيفية إنتاج كل ذلك وصياغته، وتخويله تجانسه واتساقه من جهة ثانية. والواقع أنها قد تفاوتت فيما بينها في تحقيق هذا الهدف أو ذاك. مثلما تفاوتت في تجسيده وإنجازه في شكل كتب مستقلة ومكتملة، أو مقالات وأبحاث متفرقة. ويمكن أن نمثل لذلك بالمجهودات التي بذلها وما فتئ يطورها إدوارد سعيد، وبمختلف الكتب التي ذكرنا بعضها فيما سبق[(١٧)]، إلى

---

(١٦) يمكن أن نقتصر في هذا المضمار على تقديم المثالين النموذجين التاليين، تلافيا للإطالة. وإلا، فإن الأمثلة أكثر مما تحصى. فمثل هذا الضرب من تناول الاستشراق، هو الذي ما فتئت تهدر فيه الطاقات، وتفسد به الأوراق.
البهي. محمد، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالفكر الغربي، ط. ٥، بيروت، ١٩٧٠.
البهي. محمد، "المبشرون والمستشرقون وموقفهم من الإسلام"، مج. الفكر العربي، بيروت، ١٩٨٣، ١١٦-١٢٩
بن نبي. مالك، "إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث،" مج. الفكر العربي، بيروت، ١٩٨٣، ١٣٠-١٤٤.

(١٧) ونقصد بذلك، كتابي كل من قاسم السامرائي ومحمد عبد الله الشرقاوي، فلقد اهتما فيهما بتناول مضامين الاستشراق ومعالجة أطروحاته وإعادتها الى أصولها القديمة، للاستدلال على عوامل استمراريتها واجترارها بين المستشرقين. كما نقصد بذلك كذلك، كتاب سالم حميش الذي ميز فيه بين "استشراق تقليدي" و"استشراق جديد" في "ركب العلوم الإنسانية" المعاصرة، للاستدلال بذلك على إمكانية تجاوز الاستشراق لنفسه "في أفق انسداده". إن كاتب هذه السطور لا يشاطر صاحب هذا الكتاب هذا الرأي.

جانب طائفة من الأبحاث القيمة والدالة في موضوعها التي وضعها كل من أنور عبدالملك، وعبد الله العروي، وهشام جعيط، وسالم يفوت[١٨].

لقد برهن جميع هؤلاء، كل واحد منهم من منظوره وهاجسه الخاصين به، على قدرتهم التحليلية والنقدية في تناولهم لبعض القضايا المتعلقة بالدرجة الأولى بمنهجية الاستشراق وخلفياتها النظرية والمعرفية. ولعل ذلك يرجع في الدرجة الأولى إلى عمق اطلاعهم على الفكر الغربي وحسن تمكنهم من أدواته النقدية. ولعله يكمن في ذلك كذلك سر قدرتهم على خلخلة بعض قناعات الاستشراق الفكرية والمنهجية وتأزيمها، بدليل انزعاج بعض المستشرقين منها، واهتمامهم بنقدها، للمحافظة على موقعهم المهيمن في مجال الدراسات الإسلامية.

(١٨) لقد برهن جميع هؤلاء، كل واحد منهم من منظوره وهاجسه الخاص، على قدرتهم التحليلية والنقدية في تناولهم لبعض القضايا المتعلقة بالدرجة الأولى بمنهجية الاستشراق وخلفياتها النظرية والمعرفية. ولعل ذلك يرجع في الدرجة الأولى الى تمكنهم من الفكر الغربي وأدواته النقدية.

Anuar. Abdel Malek, "L'Orientalisme en crise", in: La dialictique sociale, Paris, 1974.

Djait. Hichem, "Psychologie de l'orientalisme", in; L'Europe et l'Islam, Paris, 1974. 57-80. Voir aussi: 15-26.

Larui bdallah, La crise des intellectuels arabes, Paris, 1974.

ترجمه وبسطه بنفسه في كتابه:

العروي. عبد الله، العرب والفكر التاريخي، بيروت، ١٩٧٦. ٩٥-١٠٢.

يافوت. سالم، حفريات الاستشراق: في نقد العقل الاستشراقي، الدار البيضاء، ١٩٨٩. ٥-٢٧.

ويمكن أن نضيف الى هذه القائمة، مقالة محمد أركون المتضمنة مترجمة في كتابه: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، فعلى الرغم من استعراضية صاحبها التي يرى بها في نفسه المفكر الوحيد، والناقد الأوحد، الذي ينفلت من هيمنة المنهجية الاستشراقية، وعلى الرغم من كونها لا تضيف في الواقع شيئا في نقد الاستشراق اللهم تنبيهه من أجل إصلاحه، الى ضرورة الإنصات الى دروس العلوم الإنسانية المعاصرة من تاريخ وأنتربلوجية، فإننا لا نستطيع أن ننكر استفادتنا من تحليله للخطاب الاستشراقي، ومن ملاحظاته القيمة عليه.

3. المنهج المقترح لمعالجة الاستشراق الإسباني

3 - 1. فبين الضرب الأول من تلك الدراسات التي تناولت الاستشراق، وهذا الضرب الثاني منها، يحق لنا بدورنا أن نتساءل عن أفضل سبيل أو منهج يمكّننا اعتماده من معالجة تناول الاستشراق الإسباني للإسلام خير معالجة. وبعبارة أخرى هل يمكن أن نحقق هذا الهدف، بالإندراج ضمن ذاك التقليد الأول من الدراسات، أم علينا أن ننخرط ضمن التقليد الثاني منها؟ لعلنا في طرحنا لهذا السؤال لا نصادر الا على المطلوب فقط. فعند استعراضنا لكل من التقليدين وتقويمنا لهما، لم نخف بتاتا انصراف تفضيلاتنا إلى ثانيهما. لذلك فسنعمل على الإنطلاق منه واستثماره، وعلى تطويره بتبيئته في التربة الخاصة لاستشراقنا.

لنطرح نفس السؤال بطريقة مغايرة. هل مجرد انتمائنا إلى الثقافة الإسلامية، الذي يوفر لنا بالضرورة معرفة وخبرة بها، قد تضيقان وقد تتسعان، يجعلنا مسلحين بالكفاية الضرورية لنقد الاستشراق[١٩]؟ كلا. فالواقع أن ذاك الإنتماء وتلك المعرفة وهذه الخبرة، لن يسعفانا الا في اكتشاف بعض أخطاء هذا المستشرق أو ذاك -عند قراءته لكلمة أو سبره لمعنى وتخريجه- أو في رد أحكامه ورفضها، وما هو من هذا القبيل. ومعلوم أن تتبع هذا الضرب من الزلات والهنات والسقطات، محدود الإنتاجية، ولن ينفعنا كثيرا في النظر إلى الاستشراق بوصفه منهجا ورؤية. ناهيك أن هذا الضرب من المعالجة قد يغرينا بالإكتفاء برد الإنتاج الاستشراقي إلى رغبات المستشرقين وميولهم الذاتية واختزاله فيها. أوبالإقتصار تبعا لذلك، على

(١٩) ذلك هو ما ذهب اليه أصحاب التقليد الأول. فلكونهم يتكلمون باسم العرب أو المسلمين تصوروا بأن ذلك كاف لمعالجة إشكال الاستشراق.

مقارعتها ومقارعتهم انطلاقا من انتمائنا الثقافي والعقدي، الذي سيقودنا بدوره، لا محالة، إلى الاعتصام بهوية مطلقة ولا تاريخية، مثلما سيعيقنا، بالضرورة كذلك، على النفاذ إلى عمق الإشكالية الحقيقية لكل إنتاج استشراقي. فليس الهدف من هذا البحث أن نواجه الهوية الاستشراقية الغربية بالهوية الإسلامية الشرقية (٢٠). ولا نروم به كذلك، تغذية خطابات الرفض والحقد والكره الذي تنظم علاقات الشرق بالغرب وتدبرها، والتي عادة ما يقع في مطباتها كثير من دارسي الاستشراق من الشرقيين. وبعبارة أخرى، ليس الهدف من ذلك على حد قول خليل أحمد خليل أن "نكره أو أن نتجاهل الاستشراق من مواقع التمذهب والتسيس. بل الهدف تمثله نقديا لإلحاقه برحلة التحول العلائقي بين مدارات العوالم المعاصرة" (٢١). ومحاولة النفاذ إلى الإشكالية الحقيقية للاستشراق، بالحفر في مكوناتها النظرية والمنهجية، وبسبر آليات اشتغالها على موضوعها.

3 - 2. لكل هذا وذاك، ولكون الاستشراق، كما هو معلوم، لا ينتمي إلى الثقافة الشرقية ولا يصدر عنها. فالعلاقة بينه وبينها لا تتعدى علاقة اشتغاله عليها. ولكونه ينتمي إلى الثقافة الغربية، فإنه يتعين علينا لنقده أن نعود اليها، أو على الأقل، إلى أجزاء منها نفترض أن لها علاقة مزدوجة بالاستشراق. فما فتئ

---

(٢٠) تقتضي منا الأمانة العلمية، الإعتراف منذ البداية بأننا لا نطمح في القيام بذلك؛ أي في مواجهة هوية بهوية أخرى. أما عن نجاحنا في إنجازهذا الأمر وتنفيذه بكل دقة وصرامة، فذلك ما نتشكك في إمكانية الوفاء به دائما وأبدا، بالنظر الى معوقاته الموضوعية والذاتية. وأقصى ما يمكن أن نلتزم به في هذا الصدد، هو محاولة التشبث بهذا الوعي، لتلافي ذاك الضرب من المواجهة والمقارعة في معالجتنا للاستشراق الإسباني.

(٢١) خليل. أحمد خليل، " الاستشراق! مشكلة معرفة أم مشكلة اعتراف بالآخر؟! "، مج. الفكر العربي، عدد ٣١ (خاص بالاستشراق)، ١٩٨٣. ٥١.

الاستشراق ، من جهة ، يصدر عن بعض أسسها ومقوماتها وحاجاتها . ومن جهة ثانية ، فإن توسيع مجال اطلاعنا عليها ، وامتياحنا منها ، سيساعدنا لا محالة على تحقيق مرادنا . وبعبارة أخرى ، فإن تعميق خبرتنا بالفكر النقدي الغربي ، سيتيح لنا إمكانية استعارة جزء من عدته النظرية والإجرائية ، لتوظيفها في نقد الاستشراق وتشغيلها عليه وإخضاعه إلى مقتضياتها . والواقع أنه لا مناص لنا من القيام بهذا الفعل . فمن المعلوم أن الغرب ، ضمن هذه الدورة الحضارية التي نعيشها اليوم ، يبرهن بامتياز على قدرته المتميزة على إنتاج المعرفة ، وعلى نقدها ونقد ذاته ، ومراجعتهما باستمرار .

لذلك سنعمل على التوسل ببعض المكتسبات النقدية للفكر الغربي المعاصر ، ولمناهج العلوم الإنسانية الحديثة ، لنستعين بها على تناول الاستشراق المعني عندنا في هذا البحث . ويمكن أن نخص بالذكر منها ، ما أرساه كثير من المفكريين الغربيين ، من أمثال "فرنان بروديل **Fernand Braudel**" و "ميشل فوكو **Michel Foucault**" و "ليفي ستروس **Lévi-Strauss**" ، في مجال تصورات التاريخ وتاريخ الأفكار والحضارة والثقافة ، من مراجعات لمفاهيهم متعددة ؛ من مثل مفهوم التاريخ الكلي والتاريخ الشامل ، ومفهوم الحقبة ، ومفهوم الزمان المسترسل ، ومفهوم الاتصال ، ومفهوم التقدم في فلسفة التاريخ وغائيته في الهيجيلية والماركسية على السواء . الخ .

لقد واجه هؤلاء المفكرون هذه المفاهيم التي تسند تصورات التاريخ وفلسفاته الغربية ، مثلما تسند تبعا لذلك الفعل التأريخي ، بمفاهيم جديدة ؛ استبدلت التاريخ الشامل والتاريخ الكلي بالتاريخ العام وبالتواريخ الجزئية ، مثلما استبدلت الحقبة بالبنية ، والزمان المسترسل والاتصال والتعاقب ، بالإنفصال والإنقطاع والتبعثر

الخ.[٢٢] ولسوف نجد في مختلف هذه المراجعات لتصورات التاريخ، وبصفة خاصة في تلك التي قام بها ميشيل فوكو -عندما اقترح على المؤرخين منهج حفريات المعرفة بديلا لمنهج تاريخ الأفكار- ما سيمكننا استثماره من نقد الاستشراق الإسباني من حيث كونه مثل كل استشراق معرفة تاريخية تقوم على الأحكام والتفسير[٢٣]، وقسم من الأسطغرافية الغربية العامة التي اهتمت وتهتم بماضي شرق أوربا الغربية وجنوبها[٢٤]. وبالفعل، فلقد تناول الاستشراق الإسباني الإسلام، كما سيتضح ذلك في كثير من فصول هذا البحث، ضمن التاريخ الكلي الغربي، من حيث كونه يعتبر عنده النموذج الأوحد والوحيد للتاريخ، وبواسطة منهجية تاريخ الأفكار التي تهتم بتشييد الإتصال ونفي الإنقطاع، عبر تتبع التأثير والتأثر، بحثا عن التقدم والإستمرارية والوحدة، ونفيا لكل تعدد واختلاف وخصوصية.

---

(٢٢) Braudel. Fernand, Ecrits sur l'histoire, Paris, 1969. 22-23. 55. 104. 117. 119.

Foucault. Michel, L'Archéologie du savoir, Paris, 1969.

ترجمه الى العربية، يافوت. سالم، حفريات المعرفة، ط. ٢، بيروت، ١٩٨٧. ١٠-١١. ١٦. ١٣٢-١٣٣.

Lévi-Strauss. Cl, Antroplogie structurale II, Paris, 1973. 393-94.

(٢٣) مثلما سيتضح ذلك فيما سيلي من فصول هذا البحث، حيث سيتبين كيف تستند الحقيقة في البحث الاستشراقي على التفسير، وكيف تستمد أهميتها وقيمتها مما يسبغه عليها. ومعلوم أن التفاسير ترجع الى من يقومون بها، مثلما تعتمد كثيرا على المخاطبين بها، وعلى ما ينشده أصحابها منها من أهداف، وعلى اللحظة التاريخية التي ينجزونها فيها.

إدوارد سعيد، تغطية الإسلام، س. ذ. ١٧٦-١٧٧.

(٢٤) على حد رأي عبد الله العروي في الاستشراق.

العروي. عبد الله، مفهوم التاريخ. الألفاظ والمذاهب، ج. ١. بيروت، ١٩٩٢. ٢٠٥.

والاستشراق كما جاء في أشمل تعريف له، هو طلب لثقافة شرقية بتصورات ومناهج غربية، يستجيب لحاجة هذه الأخيرة إلى ذلك، دون أن يكلف نفسه عناء الإستجابة إلى حاجات أولاهما التي يطلبها، أوإلى خصوصياتها التي تنطمس في إنشائه الذي يخضعها إليه. لذلك فإن الانفتاح على تصورات الثقافة والثقافة الأخرى، التي بلورها ليفي ستروس في هذا المجال، والإمتياح منها، يكتسب مشروعيته النظرية والإجرائية في نقد الاستشراق الإسباني، بوصفه إنتاجا من إنتاجات الثقافة الغربية حيث اهتم بطلب الثقافةالأخرى؛ أي الثقافة الشرقية. ففي كتابه العرق والتاريخ، انتقد ليفي ستروس تعامل الغرب مع الثقافات الأخرى استنادا إلى المركزية الإثنية التي ترفض "القبول بواقعة تنوع الثقافة نفسها"، وتفضل الرمي "خارج الثقافة، في الطبيعة كل ما لا يتوافق مع القواعد التي نعيش في ظلها" (٢٥). وفي كتابه الأنتربلوجية البنيوية، عند معرض انتقاده للإبادة الثقافية الغربية لهنود أميركة، انتقد كذلك ذات المركزية التي تسند الأنثربلوجية التقليدية، التي خولت للغرب بدورها، وسوغت له حق معالجة الآخر الثقافي، بوصفه موضوعا وشيئا، باسم النموذج الغربي الوحيد والأوحد للحضارة (٢٦).

لقد عمل الاستشراق الإسباني مثل غيره من الاستشراقات الأخرى، على معالجة موضوعه انطلاقا من الذات الثقافية الغربية، من دون أن يتزحزح قيد أنملة

---

(٢٥) Lévi-Strauss. Cl, Race et Histoire, Paris, 1952.
ترجمه الى العربية حداد. سليم، العرق والتاريخ، بيروت، ١٩٨٢. ١٤.

(٢٦) Lévi-Strauss. Cl, Antroplogie Structurale II, Paris, 1973. 63.
هذا، وبالنظر الى الأهمية البالغة التي يمكن لهذا الدرس الأنثربلوجي أن يضطلع بها في نقد الاستشراق، بحيث تتيح لنا استعارة عدته النقدية، إمكانية التمرن النظري والإجرائي على معالجة كيفية تعرف الذوات الثقافية الى غيرياتها أواختلافاتها، فلسوف نتناوله في الفصل الرابع من هذا الباب.

عن التركيز عليها والتمحور حولها، سواء بوصفه معرفة تاريخية، أو من حيث كونه طلبا لثقافة أخرى كما تقدم. لذلك سيقتضي منا النظر في إشكاليته التاريخية والمعرفية، التعريج على النقد الغربي لمختلف المفاهيم التي تسند المركزية الإثنية والأوربية في آن واحد. فلقد عالج هذا الاستشراق بشكل عفوي، منذ بدايته الأولى، الإسلام وتاريخه، انطلاقا من هذه المركزية، قبل أن يجد لها الفكر التاريخي الغربي الحديث دعائم ومسوغات نظرية في التطورية الإجتماعية التي ابتسرها عنوة من التطورية البيولوجية. والحقيقة كما هي معروفة في تاريخ العلم والأفكار العلمية، فإن أولى التطوريتين قد سبقت ثانيتهما في الظهور، حيث استجابت -فيما استجابت اليه- إلى رغبة أروبا خلال القرن الثامن عشر، في ترتيب الشعوب الأخرى وثقافاتها في سلم التطور، الذي ترى بأنها تحتل قمة هرمه. وذلك لتعليل تفاوت تلك الشعوب وهذه الثقافات في درجات ارتقائها لهذا السلم، ولتسويغ هيمنتها وسيطرتها عليها. أما التطورية البيلوجية، فلقد ظهرت قبل ذلك على يد مؤسسها «داروين» كما هو معروف، وما كان لها لتسمح بإنتاج مثل هذه الرؤية العرقية الغربية، لكونها في الأصل إذ جاءت لانتقاد الثبات في النشأة، فإنها قد أتت كذلك، لنفي التفاوت فيها وفي الخلق، قبل أن تشحن بمضامين إيديلوجية، لتسخريها وتطويعها لخدمة التطورية الإجتماعية، أو ما يمكن أن نسميه بالنشوئية المغلوطة (٢٧).

(٢٧) عن هذه النشوئية المغلوطة Faux évolutionisme (التعبير من ليفي ستروس) وعلاقتها بالتطورية البيلوجية، يراجع ستروس نفسه. العرق والتاريخ. س. ذ. ١٦-١٨.
وعن علاقة الإديلوجية بالعلم وتساوقهما؛ بحيث تعرف الإديلوجية كيف تتسرب الى العلم، وكيف تستثمره وتوظفه لصالحها. يراجع:

Lévy-leblond. Jean Marc, "Metaphisique" in: L'Ideologie de /dans la Science, Paris, 1977.

والواقع أن هذا الفهم التطوري للتاريخ قد مارسه الغرب بشكل عفوي في كتاباته التاريخية عن نفسه وغيره على السواء، قبل ظهور التطوريتين السابقتين الذكر. ثم ما لبث أن وجد له فيهما مسوغات "علمية"، ليمارس بها سلطة مقتضياته بصفة ضمنية على كل فعل تأريخي؛ بحيث ظل التأويل التطوري ماثلا فيه ومحايثا له، عبر التأكيد على حتمية التطور والتقدم. ولقد وجد هذا الفهم لنفسه تدعيما نظريا قويا في فلسفة التاريخ الهيجيلية والماركسية [٢٨]، مثلما وجد لنفسه كذلك إنجازات عديدة في مجالات مختلفة، وبصفة خاصة في مجال تاريخ الأفكار، قبل أن تشمله المراجعات النقدية التي أشرنا اليها أعلاه. تلك المراجعات التي سنوظفها في نقد الاستشراق الإسباني الذي تناول الإسلام في ضوء هذا الفهم التطوري للتاريخ لتدعيم تمركزه على ذاته وتمحوره حولها. ألم يعالج هذا الاستشراق الفلسفة الإسلامية بالأندلس انطلاقا من ذاك الفهم؛ حيث اعتبرها حلقة في تاريخ تطور الفكر الغربي، حلقة الفلسفة الوسيطية المتفرعة -بوصفها محصلة تأثيرات- عن الفكر اليوناني القديم؟ بلى. ولكون الجواب كذلك، فإن المستشرقين الإسبانيين الذين تناولوا تلك الفلسفة الإسلامية، لم يستطيعوا النظر اليها ضمن إشكالها التاريخي والمعرفي الخاص بها، لكونهم انطلقوا أساسا من ذاك التصور التعاقبي والتطوري للتاريخ، الذي أدى بهم إلى استيعاب الفلسفة الإسلامية في التاريخ الشامل للفكر الغربي، والاستحواذ عليها، وطمس خصوصياتها.

---

(٢٨) Hegel. F, La Raison dans l'Histoire, Tad. K. Popaioannou, Paris, 1965. 47-48.

هيجل. فريدرك، محاضرات في فلسفة التاريخ، ج. ٢ العالم الشرقي، تر. إمام عبد الفتاح إمام، بيروت، ١٩٨١. ٥٥-٥٦

3 - 3. يرى الاستشراق في نفسه بأنه يعكس في ذاته حقيقة الشرق، موضوع معرفته. وبالرغم من أنه لا يهمنا -بصفة أساسية- بحث مدى التطابق أو اللا تطابق بين الاستشراق الإسباني وشرقه، لكوننا سنهتم بتوضيح مدى اطراد هذا الاستشراق واتساقه الداخلي اللذين يتواريان في أفكاره وتصوراته عن شرقه، فإنه لا بد من التنبيه على أن كل استشراق لا يعكس شرقه، بل يعيد في الواقع إنتاجه بإخضاعه إلى سلطة المعرفة وإرادة القوة الكامنة في خطابه عنه. فالشرق يُشرقَن في الاستشراق على حد طرح إدوارد سعيد (٢٩)، ويُخلق عبر تشخصات تلك السلطة وهذه القوة في التصورات الاستشراقية النابعة من الأفكار والثقافات والتواريخ الغربية. ومعنى ذلك بعبارة أخرى، أن الاستشراق لا يعكس غيرإعادة إنتاج للشرق على صعيد التصور والتمثيل، أملتها وتمليها عليه مختلف العلاقات التي جمعت وتجمع بين الغرب والشرق. غير أن هذا لا يعني بأنه يمكن أن نفترض بأن بنية الاستشراق -لكونها مجرد تمثلات وتمثيلات للشرق- "ليست سوى بنية من الأكاذيب أو الأساطير التي ستذهب أدراج الرياح إذا كان للحقيقة المتعلقة بها أن تُجلى" (٣٠). فالاستشراق أقوى من ذلك، وأكثر متانة وصلابة؛ إذ يكتسب قوته في تلاحم إنشائه، وفي قدرته المهيبة على الاستمرارية والبقاء، والإنبعاث من الرماد كالعنقاء، وفي علاقاته الوثيقة بالمؤسسات العلمية والإجتماعية والسياسية للغرب.

---

(٢٩) سعيد. إ، الاستشراق، س.ذ، ٤١

(٣٠) نفسه.

لكل هذا وذاك، ولما سيليه كذلك حول طبيعة الاستشراق واستراتيجيته في تناوله موضوعه، اللتين يندرج فيهما بكل امتياز استشراقنا الإسباني، سننفتح عند معالجتنا لهذا الأخير على مفهوم السلطة أوالقوة كما ورد عند كل من ميشل فوكو و "فريدرك نيتشه" Friedrich Nietzsche لنوظفه، بعد تطويعه من جهتنا، في تجلية سلطة المعرفة الثاوية في الإنتاج النصي لاستشراقنا، وإرادة القوة المثيرة لهذا الإنتاج من جهة، والمعبَّر عنها داخله من جهة ثانية. كما أننا لن ننفك عن الرجوع في نفس هذا الإطار كذلك، إلى توسل إدوارد سعيد بنفس المفهوم واستخدامه في تناوله النقدي للجغرافية التخيلية للاستشراق.

تكمن سلطة الاستشراق وتثوي قوته في مجالين اثنين رحبين ومتسعين. أولهما: مجال علاقة الاستشراق بالهوية الغربية. وثانيهما: مجال علاقته بالهوية الشرقية. ففي أولهما يرتبط الاستشراق بفهوم جمعي يحدد الهوية الأوروبية بوصفها نقيضا للهوية الشرقية، ويصدر عن ذلك، ويخدم في نفس الوقت "المكون الرئيس للثقافة الأوروبية"، الذي يجعلها "متسلطة داخل أوروبا وخارجها على السواء". يدور هذا المكون حول فكرة بمثابة أطروحة مفادها، أن الهوية الغربية "متفوقة بالمقارنة مع جميع الشعوب والثقافات غير الأوروبية" (٣١). وفي ثاني ذينيك المجالين، تكمن ذات السلطة في الأسلوب الذي شرقن به الاستشراق الشرق، عندما تناوله بترسانة من المفردات والمصطلحات ذات الخلفية القيمية

---

(٣١) Foucault. Michel, La Volonté de Savoir, Paris, 1976.
Nietzsche. Friedrich, La Génealogie de la Morale, Trad. Henrit Albert, Paris, 1948.
Nietzsche. Friedrich, La Volonté de Puissance, Trad. Généviève Bianquis,Paris,1941

الواضحة التي تدعم لديه تسلط جملة أفكاره وصوره وأحكامه على الشرق، وتعيد في نفس الآن تأكيد "التفوق الأوروبي على التخلف الشرقي" [٣٢]، معرقلة، بل ملغية تماما إمكانية التشكيك فيها، فما بالك بردها أو دحضها.

فمن المعروف أن كل ثقافة تنطلق من ذاتها، أي مما عندها، لتمثل الثقافات الأخرى. لذلك، فإنها تعمد غالبا إلى تدجين ما يبدو لها غريبا أو مدهشا في هذه الأخيرة. وانطلاقا من ذلك، عمد الاستشراق -بوصفه إنتاجا من إنتاجات الثقافة الغربية، ومكونا من مكوناتها ووسيطا رئيسا من وسائط التقائها بالثقافة الشرقية- إلى تعبيد الطرق أمام الغرب لمعرفة الإسلام بشكل لا يزعزع ثقته في مكونات هويته ودعائمهاالثقافية، بشكل محافظ ودفاعي في نفس الوقت. فكان عليه أن لا يفرط أبدا في نزع جميع أشكال المهابة الروحية والتاريخية عن الإسلام، وامتصاص مشاعر الخوف والرهبة من روع الغربيين اتجاهه [٣٣]. لذلك قدم لهم هذا الوافد الجديد عليهم، بوصفه نقيضا لهم، لا يمكن أن يصل إلى مستواهم، لكونه مجرد نسخة سيئة ومكرورة من أصل أصيل وعظيم، الذي هو النصرانية. إن نزع جذرية جدة الإسلام عنه، لتقديمه إلى الغرب بهذا الشكل، يعبرعن كيفية مواجهة الوعي الغربي لوطأة الضغط الواقع عليه -المتمثل في ضرورة معرفة الإسلام لمواجهته- بإفساح المجال لذاك الوافد عليه، وتمثله بوصفه تكرارا لما عنده. مثلما يعبر كذلك، وفي نفس الوقت، عن انتهاج هذا الوعي لنهج تقريب الأجنبي البعيد من

(٣٢) سعيد. إ، الاستشراق، س.ذ، ٤٢.

(٣٣) نفسه، ٨٩.

ويجدر التنبيه على أن الاستشراق يتعامل بشكل مزدوج مع مشاعر الخوف والرهبة التي يكنها الغربيون اتجاه الإسلام. فتارة يعمد الى نزعها من روعهم، وتارة أخرى يعمل على نشرها وتأجيجها بينهم لاستثارة هممهم ضد هذا الدين وأهله.

الذات، وترويض المنفلت عنها لجعله أليفا لديها، وكبح تهديده والسيطرة عليه. وبعبارة أخرى، فنزع جذرية جدة الإسلام عنه يعبر، خير تعبير، عن كفاءة هذا الوعي في النظر إلى هذا الدين انطلاقا من الذات؛ بتشغيل آلية القياس والمقارنة وانتهاجها في تناوله. وذلك باتخاذه من ذاته مركزا يتمحور حوله، ومن غيره محيطا لا يفهم الا انطلاقا من نفس هذا المركز. لذلك وجد هذا الوعي، الذي شكله الاستشراق وعبر عنه، في هذه الآلية أحد ضوابطه المقيدة والمسيجة لعملية تصوير الإسلام، بالنظر اليه من داخل النصرانية (٣٤) وانطلاقا منها. فقاسه وقارنه بما كانت عليه ضروب معتقدية منها من انحرافات وتهرطقات مختلفة قبيل ظهوره وبعيده، ليجعل منه في النهاية، مجرد تكرار لإحداها (٣٥). ولقد ارتاح الاستشراق إلى هذا التصور، بل جعل منه "نصبا عاليا لا يمكن تقويضه، ولو من أجل إعادة بنائه"، (٣٦) ممارسا بذلك سلطته على الشرق وعلى المستشرقين وعلى من يتوجه اليهم من مستهلكيه المختلفين (٣٧). كما عمل كذلك على إعادة إنتاج هذه السلطة بنسج وشائج التواطؤ بينها وبين نمط اللغة والفكر الذين يتوسل بهما. فالتفكير في الشرق يتم بواسطة لغة تشير وتسمي وتثبت وتخصص بمعجم وعبارات يرى فيها المعنيون بسلطة الاستشراق، بأنها تكتسب في ذاتها طبيعة الواقع، لا بل عين الواقع؛ بما تضفيه على نفسها من جلال الحقيقة التي تدعيها باستمرار. لذلك

---

(٣٤) بوصفها مكونا أساسا من مكونات هذا الوعي، ومصدرا من مصادره.

(٣٥) سنقف على بعض أجزاء التراث النصي لتشكل هذا التصور في فصل روافد الاستشراق الإسباني. كما أننا سنعالج هذا التصوربتفصيل كلما اقتضى الأمر منا ذلك، فيما سيليه من الفصول الأخرى لهذا البحث.

(٣٦) Daniel.Norman, Isalm and the West: The making of an Image, Edinburgh, 1960, 39.

(٣٧) سعيد. إ، ٩٥.

وجدنا الاستشراق لا يكل عن إنتاج ترسانة من المفردات والمصطلحات، تصاغ عادة في شكل أزواج وثنائيات تبسيطية، لتشغيل إمكانية اتخاذ الذات مركزا ومحورا، منها ينظر إلى الآخر، وبالرجوع اليها يتم تقويمه من حيث كونه نقيضا لها. هكذا تطرح هذه الذات نفسها بوصفها ذاتا أصيلة ومتمدنة ومتحضرة ومتفوقة، نقيضا لغيريتها الشرقية، بوصفها عندها، ذاتا متهرطقة ومتوحشة وهمجية ومتدنية الخ. وبذلك لم يفتقر أبدا المستشرقون إلى سجل من النعوت والألقاب والأوصاف، التي حملتها مختلف السياقات التاريخية لتداولياتها الغربية، كل الحمولات الإيديلوجية التي تحمل في ذاتها سلطة تجعلها مستعصية عن التشكيك في براءتها، لمعالجة الشرق وإخضاعه إلى تقويم الغرب وتقديره (٣٨).

لكل هذا وذاك، لن ننفك عن استلهام مفهوم السلطة والقوة، كما أشرنا إلى ذلك آنفا، وعن استحضارهذا التواطؤ بين السلطة واللغة والفكر في معالجتنا للاستشراق الإسباني. أما إذا جاز لنا أن نتساءل الآن عن موقع هذا الاستشراق فيما ذهبنا اليه في موضوع التناول الاستشراقي للإسلام انطلاقا من الذات الغربية ومن أجلها، وتحويله تبعا لذلك، إلى نسخة مشوهة من هذه الذات؛ أي إلى مجرد هرطقة نصرانية، لجاز لنا أن نقول بأن الاستشراق المعني يحتل في هذه المجال، مكانة الريادة التاريخية بامتياز (٣٩). وإذا كان علينا كذلك أن نتساءل هذه المرة عن

(٣٨) وذلك على الرغم من كون السجل المذكور يتكون بصفة أساسية من مفردات غير دقيقة أصلا. وفي ذلك تثوي سلطتها وتكمن وتشغّل فعلها. لذلك، نفتح في معالجتنا للاستشراق على درس الدلالة في اللسانيات، ودرس تشكل المعنى في السيميائيات كذلك.

Benveniste. Emile, Problèmes de linguistique génerale. T.1, Paris, 1966, chaps. 2. 5.

Hénault. Anne, Les enjeus de la sémiotique, Paris, 1979. Chp.2.

(٣٩) وذلك ما سنعمل على تقديمه والاستدلال عليه عند معالجتنا -لاحقا- لروافد الاستشراق الإسباني ومكوناته.

التواطؤ بين السلطة والسياسة والتاريخ في نسج الاستشراق لقسم هام من العلاقات بين الشرق والغرب والتعبير عنه، لأمكننا أن نذكر بأن هذا الموضوع قد حظي باهتمام جل دارسي الاستشراق من الشرقيين على اختلاف منازعهم وعدتهم النقدية في تناوله، فأصبح معروفا ومشهورا، بل مبتذلا من كثرة ما لاكته الألسنة والأقلام. ولعل أفضل من قدم قراءة جد ملائمة لهذه المسألة من مجموع هؤلاء، هو إدوارد سعيد، في مجموع دراساته المتعددة للاستشراق. فالواقع أنه قد اهتم بمعالجة هذه العلاقة العضوية التي جمعت بين الاستشراق بوصفه حقلا معرفيا، وبين إرادة التوسع الأوروبي على حساب الشرق والهيمنة عليه، وإنجاز كل ذلك وتنفيذه. كما أنه قد استطاع الإمساك بتفاصيل هذه العلاقة، وتجلية تشكلاتها في مختلف مراحل التاريخ الطويل والمستمر لصراع الغرب والشرق، [٤٠] مبرزا كيف يشرقن الاستشراق شرقه، باعتماده على هذه العلاقة التسلطية من حيث كونها علاقة تجمع بين غرب سيد وشرق عبد [٤١]، واستثماره "للمنحى الاستلزامي للأول والضراعة الاستسلامية للثاني" [٤٢].

لذلك فسنعمل، بعد تمثلنا لهذه العلاقة التي ينسجها عادة الاستشراق بين السلطة والسياسة والتاريخ في مجهودات إدوارد سعيد، على الاستفادة من منهجيته في تناولها، وعلى توظيفها في معالجتنا لشرقنة استشراقنا الإسباني لشرقه الخاص.

---

(٤٠) في كتابه: الاستشراق: المعرفة السلطة الإنشاء، عرج على حقبة القرون الوسطى من هذا التاريخ، وتوقف بصفة خاصة عند الأزمنة الحديثة والمعاصرة ابتداءامن مطلع القرن الثامن عشر. أما في كتابه: الثقافة والإمبريالية، فلقد اهتم فيه بمرحلة ما بعد تفكيك الاستعمار من هذه الأزمنة.

(٤١) على حد قول أنور عبد الملك.

"L'Orientalisme en crise", op.cit, 174.

(٤٢) على حد تعبير هادي العلوي. "الإستشراق عاريا"، مج. الكرمل، عد. ١٥، ١٩٨٥، ١٨٢.

4. الآخر في الاستشراق الإسباني

نطمح في معالجتنا للاستشراق الإسباني إلى طرح إشكاليته العامة، وردها إلى أصولها التاريخية والمعرفية، وتفكيك آليات اشتغالها على موضوعها، وتحليل ما يتحصل لدينا تبعا لذلك من مضامين وطروحات في هذا الموضوع؛ أي في الشرق، من حيث كونه آخر وغيرا للغرب. غير أنه إذ يشترك هذا الاستشراق مع الاستشراقات القطرية الأخرى في التعامل مع موضوعه انطلاقا من هذا التقدير واعتمادا عليه، فإنه يتميز عنها في الواقع بتلوين تعامله معه ومعالجته بالنظر إلى تصوره للذات الإسبانية التي ينطلق منها ويتمحور حولها، ولمختلف المكونات التاريخية لهذه الذات ولهويتها. لذلك فسنعنى -كما سبقت الإشارة إلى ذلك- بتقديم موضوعة الآخر أو الغير كما طرحت في الفكر الغربي، ما دامت المنهجية الاستشراقية تصدر عن العقل الغربي الذي يصدر عنه بدوره هذا الفكر. كما أننا سنعمل من جهة ثانية على تقديم مصطلحين جديدين لمواكبة خصوصية تعامل استشراقنا مع موضوع معرفته، بالإنصات إلى هذه اللوينات المنهجية التي تميز بها عن غيره. ولنضرب على ذلك مثالا لتوضيح هذا المطمح وتسويغه.

ضمن إنجاز هذا الاستشراق لمهامه من حيث كونه كذلك، جعل لنفسه من المكون الإسلامي لتاريخ ذاته الإسبانية ولهويتها، مجالا مبجلا ومفضلا للدرس باستمرار [٤٣]. في هذا المضمار اهتم بالفكر الإسلامي الأندلسي بوصفه جزءا لا

(٤٣) والمقصود بذلك أن استشراقنا الإسباني قد فضل الاهتمام بدراسة موضوع تاريخ الأندلس الديني والفكري والسياسي والأدبي الخ. أما فيما يتعلق بأسباب هذا التفضيل، وبمختلف عوامله، فذلك ما سنتطرق اليه في حينه. وخاصة عندما سنتحدث عن الاستشراق والاستعراب والاستفراق وعلم الأندلسيات بإسبانية.

يتجزأ عن تاريخ الفكر الإسباني ولحظة من لحظات توهجه العام. لذلك وجدنا جل رواد هذا الاستشراق في مرحلته المعاصرة يقدمون لأنفسهم ولجمهورهم مختلف أعلام هذا الفكر من أمثال ابن رشد، وابن باجة وابن طفيل وابن حزم، ومن قبلهم ابن مسرة القرطبي، ومن بعدهم جميعا ابن العربي المُرسي بوصفهم مفكرين إسبانيين ولكنهم مسلمون. كما وجدناهم يتمثلون المنتوج الفكري لهؤلاء ويمثلونه بوصفه إنتاجا إسبانيا وإسلاميا في نفس الوقت (٤٤). وبذلك حول أولائك المستشرقون هؤلاء الأعلام وتراثهم الفكري إلى ثمرة من ثمرات الذات الإسبانية وهويتها، وإلى مكوِّن من مكونات كل من هذه الهوية وتلك الذات في نفس الوقت. كما جعلوا منهم من جهة ثانية مكونا من مكونات نقيض هذه الذاتية، أي من غيريتها الإسلامية الكامنة والمبثوتة في اختلافهم عن المعتقد النصراني، المعتبر بدوره عند نفس المستشرقين مقوما أساسا من مقومات الهوية الإسبانية. وفي نفس هذا المضمار، لم يختلف فيلسوف إسبانيا الكبير "خوسي أورتيغا أي غاسيت" **Jose Ortega y Gasset** عن أصدقائه المستشرقين في تقدير موقع الفكر الإسلامي بالأندلس من إشكال الهوية والغيرية في تاريخ إسبانية. ففي معرض تقديمه لترجمة طوق الحمامة التي أنجزها "إيميليو جارسيا غوميث" (٤٥) **Emilio Garcia**

---

(٤٤) ويتضح ذلك لكل قارء لمجهوداتهم من عناوينها-المطابقة لمحتوياتها- لأول وهلة. فكثير منها قد صيغ على المنوال التالي:

Goméz Nogales. Salvador, "La Madurez de la Filosofía Hispano Musulmana se frague en siglo XI", Las primeras Jornadas de la Cultura ●rabe e Islámica, 1978. Ed. 1981.

Filosofía Musulmana Española, Madrid, 1970.

"Problemas Metafísicos en la España Musulmana contemporanea de Averooes", Miscellenea Medivalia die Metaphisik im Mittelater ihr Urspung und ihre bedeutung, Berlin, 1963.

(٤٥) García Gómez. E, El Collar de la Paloma, Madrid, 1952. Prefacio, 11-21.

Gomez ، جعل من مؤلف هذا الكتاب إبن حزم، عربيا -إسبانيا، مصرا على وضع مفردة: "إسباني" بين مزدوجتين، ومعللا ذلك بأن الهوية الإسبانية لا تكتسب فقط بالإزدياد، ولا حتى بالدم والقرابة، "لكونها ماهية تاريخية صرفة". ناهيك عن أن "المجتمع العربي بالأندلس كان مختلفا و مغايرا للمجتمع اوللمجتمعات غير العربية التي سكنت بإسبانية في ذلك الزمان." (٤٦).

لذلك لم يشكل الفكر الإسلامي الأندلسي أو أعلامه للمستشرقين الإسبانيين "آخرا تام الغيرية"، ما دام وما داموا قد تمخضوا -عندهم- جميعا عن حلقة من حلقات تاريخ الفكر الغربي بإسبانية، مساهمين بدورهم في تكونها وإنتاجها. غير أنه، وعلى الرغم من ذلك، فإن ذات الفكر وأصحابه لم يشكلا بالنسبة لنفس المستشرقين "ذاتا إسبانية مكتملة الهوية". وفي ذلك تكمن في الواقع إحدى خصوصيات الاستشراق الإسباني، التي أخصبها بمعالجة موضوعه -بالإضافة إلى آليات استشراقية أخرى بطبيعة الحال- بآليتي الإستيعاب والإلحاق. استيعاب الموضوع في الذات، وإلحاق الذات بالموضوع. لذلك سنرعى هذه الافتراضات خلال أهم مراحل هذا البحث؛ لتشغيل المصطلحين المذكورين وتخويلهما إمكانياتهما الإجرائية. كما أننا سنستعير من الدرس الفلسفي والدرس الأنتربلوجي كذلك، بعض مفاهيمهما وتصوراتهما عن الهوية والاختلاف لصقل نحتنا لنفس المصطلحين وتمثلنا لهما وتشغيلهماعلى استشراقنا الإسباني.

---

(٤٦) نفسه، ١٢.
وتجدر الإشارة الى أنه بالرغم من هذا التناظر في تقدير دور العروبة والإسلام في تشكيل الهوية الإسبانية، بين أورتيغا إي غاسيت وأصدقائه المستشرقين، فلقد تميز، بوصفه فيلسوفا، عنهم بعدم تخويله للدم أو للعرق أي دور في هذا التشكل، مقتصرا في هذا الصدد على التاريخ كما هو بين في النص الذي وقفنا عليه أعلاه.

5. تحديد علاقتنا بالاستشراق الإسباني في ضوء إشكالات الهوية والغيرية

غير أنه قبل الشروع في استثمار هذا الدرس أو ذاك، نفسح المجال -على سبيل الاستطراد- لسؤال يلح علينا بين طيات تفكيرنا في علاقة الاستشراق الإسباني بموضوعه. سؤال تحديد علاقتنا بوصفنا ذاتا تواقة إلى معرفة هذا الاستشراق، الذي لا يمكن أن نخفي بأنه يشكل لنا "آخر" مثلما يشكل له موضوعه "غيرا" مُشْكلا كما أسلفنا (٤٧).

مما لا شك فيه أننا عندما نهتم في مختلف مراحل هذا البحث بالإشكالات النظرية والإجرائية للمنهج الذي نتبعه في معالجتنا لهذا الاستشراق (٤٨)، فإننا نتيح في الواقع لهذا السؤال مجالا خصبا لممارسة مختلف إمكانياته الإنتاجية. غير أن إلحاحه علينا في هذه المرحلة بالضبط، يتخذ منحى آخر؛ بحيث يؤشر هذه المرة على تقنيات العلاقة الشبه الوجودية التي ننتجها مع استشراقنا، أكثر مما يحيل على الضوابط الصارمة لعلاقتنا المنهجية بنفس الاستشراق، التي تتحدد عندنا باستثمارنا لمقتضيات النقد التاريخي والنقد الثقافي والنقد المعرفي.

اهتم "تزيفطان تودروف" **Tzevetan. Todotorov** في كتابه: أخلاق التاريخ،

---

(٤٧) ولا يمكن أن ننكر كذلك، بأنه يثوي داخل هذا الطرح سؤال غير مباشر عن هويتنا. فالهوية تتحدد بالصورة التي تكونها الشخصية عن ذاتها، وبالصورة التي يكونها الآخرون عليها. بالإضافة الى الصورة التي تعتقد الشخصية بأن الآخرين قد كونوها عليها. ذلك ما ذهب اليه نزار الزين في مقالته التالية:
"تساؤلات حول الهوية العربية"، مج. مواقف، عدد خاص، شتاء١٩٩٢، ٢٥.
وغني عن البيان بأن طبيعة بحثنا لا تقتضي طرح هذا السؤال عن هويتنا أو معالجته.

(٤٨) وذلك هو ما نخوض في خلفيته النظرية في هذا المدخل العام، وما سنحاول تشغيل قدرته الإجرائية فيما سيلي من فصول هذا البحث.

بمسألة مختلف الطرق، أو بالأحرى مختلف أنحاء المقاربات، التي تعتمد عادة في تناول الآخر ومعرفته (٤٩). هل يجب أن تنجز هذه المعرفة وتتم انطلاقا من الذات وعبر استيعاب الآخر داخلها؟ عندما نقوم بذلك، فإننا نصدر في الواقع عن تصور لذاتنا يرى فيها بأنها أفضل وأمثل ذات ممكنة. كما أننا لا نعمل في الواقع كذلك الا على محاكاة قدماء الفرس الذين حسب المؤرخ اليوناني "هيرودوت" Héredote يرون في أنفسهم أنهم الشعب الأمثل، ويتلوهم في ذلك مرتبة جيرانهم ثم جيران جيرانهم، فجيران هؤلاء. وبقدر ما تبتعد مختلف الشعوب عنهم، بقدر ما تزداد وضاعة (٥٠). أم يكون علينا أن ننجز هذه المعرفة من الخارج؛ أي من خارج ذاتنا، لتلافي مثل هذا التمحور على الذات وحولها ؟

فإذا عالجنا الاستشراق الإسباني انطلاقا من ذاتنا واستوعبناه داخلها، فلن ندعه يقدم نفسه لنا بنفسه، بل سنقوم بذلك نيابة عنه. صحيح أنه قد يتحصل لدينا بهذه الطريقة معرفة هامة حول هذا الاستشراق، غير أنها لن تكون في النهاية، معرفة نوعية بهذا الموضوع، بل مجرد معرفة كمية ومشوهة له بهذه الدرجة أو بتلك. وبذلك سنطمس صوته، ولن نسمع الا صوتنا، كما أننا تبعا لذلك، سنلغي هويته، ولن نجد أنفسنا في الواقع الا إزاء هوية واحدة، وهي هويتنا.

---

(٤٩) Todorov. Tzevetan, Les morales de l'histoire, Paris, 1991, 38-40.

(٥٠) Héredote, L'enquête, Paris, 1964, 134.

وبهذه المناسبة، إن جاز لنا أن نتجاوز الحد المرسوم لنا في هذه الرسالة، فقد يحق لنا أن نتساءل في هذا الصدد، ألسنا كلنا -شرقيين ومستشرقين- "فُرسا" عندما نروم معرفة بعضنا انطلاقا من ذواتنا الخاصة ومن أجلها؟ وإن حق لنا أن نجيب عن هذا التساؤل.، لوجب علينا أن نجيب بكلمة واحدة، وهي: بلى.

أما إذا تناولنا هذا الاستشراق من خارج ذاتنا ومن خارج مصلحتها في ذلك، وعملنا باسم وهم الموضوعية، على طمس هذه الذات لفسح المجال لذات هذا الموضوع ولمصلحته، فإننا لن ننتج بهذه الكزينوفوليا، الا هوية واحدة ووحيدة، وهي هذه المرة هوية هذا الاستشراق. وبعبارة أخرى، فإذا جعلنا من أنفسنا إسبانيين أكثر من الإسبانيين أنفسهم، نتيجة حب مريض للغرب، أو كراهية مجانية للشرق، أو نتيجة استغراب [٥١] رخيص، فإننا سنتخلى بذلك عن هويتنا لنلتحم مع غيريتنا، أي مع هويته هو، فيستغرقنا ويشملنا ويلغينا.

أما إذا عملنا على استرجاع هويتنا واستردادها من بعد استفراغنا للجهد في معرفة هوية الاستشراق الإسباني، فقد نتتج فيه معرفة نوعية، وقد ننجح -بهذه الدرجة أو تلك- في محاورته على ضوء تمثلنا بأن كلا من مقوماتنا ومقوماته الثقافية، هي من حيث كونها كذلك، مقومات نسبية. وكذلك الشأن بالنسبة لقراءته لموضوعه، فبوعينا بأن قراءتنا لنفس الموضوع، لا يمكن الا أن تكون مختلفة عما ينتجه فيه من تأويلات وأحكام، بالنظر إلى نسبيتها وإلى اختلاف المجالات التاريخية التي تنبثق فيها وتستهلك. فعلى ضوء هذا النهج في التعرف إلى الاستشراق الإسباني [٥٢]، قد نتوفق في إنتاج هويته عند تقديمه ونقده بصفة ملائمة، من دون التفريط في هويتنا، [٥٣] ضمن تعددية تحترم كلا من الهوية

---

(٥١) لا نستخدم مصطلح الاستغراب في هذا السياق بالمعنى الذي تحدث فيه حسن حنفي في كتابه علم الاستغراب، أي بمعنى طلب الغرب ودراسته. وإنما نستخدمه هذه المرة بمعنى الاستلاب، وبوصفه مقابلا عربيا للمصطلح الماركسي .Aliénation

(٥٢) من دون التفريط بطبيعة الحال، في المقتضيات المنهجية التي أشرنا اليها سابقا، والتي نحن بصدد الحديث عن خلفياتها النظرية وقيمتها الإجرائية.

(٥٣) وغني عن البيان أننا لا نريد بهذا البحث التعرف الى هويتنا وإبرازها، بل نطمح الى التعرف الى الاستشراق الإسباني في قراءته لهذه الهوية.

والاختلاف في نفس الوقت، وفي أفق عالمية الفهم والتفاهم، التي تطلعت اليها الإنسانية باستمرار.

تلك هي بعض المقترحات لنسج بعض مناحي علاقتنا بالاستشراق الإسباني، التي أخذناها بعد تحويرها لاستزراعها في تربة همومنا الخاصة، من تزيفطان تودوروف الذي اهتم بدوره بإشكال العلاقة مع الغير والآخرين (٥٤). ولنسج بعض المناحي الأخرى للعلاقة المنهجية التي تجمعنا بنفس الاستشراق، انطلاقا من كوننا نرى بأن إشكاله الصلب (٥٥)، هو إشكال الهوية والغيرية، نعرج فيما يليه على ملامح من الفكر الفلسفي الغربي المعاصر في نفس هذا الإشكال (٥٦).

جاء في موسوعة الفلسفة التي أعدها المفكر العربي الكبير عبد الرحمن بدوي في الهوية أنها: "تطلق على العلاقة الفكرية التي ترفع كثرة المعاني في الموضوع فتردها إلى الوحدة في الإشارة" (٥٧). وهذا هو ما نقف عليه بالضبط في المنطق الأرسطي - الذي يستند كما هو معروف إلى فلسفة صاحبه ولا ينفك عنها- عندما يذهب إلى أن صيغة: "أ هي: أ" تشكل المبدأ الجوهري لكل من الفكر والوجود اللذين لا يمكنهما أن يقوما ولا أن يستقيما من دونه. ومنه يُشتق مبدأ التناقض،

(٥٤) وذلك في بعض كتبه التي لم يخصصها للنقد الأدبي ومناهجه. ومن ضمنها كتابه أخلاق التاريخ السابق الذكر، وكتابه: نحن والآخرون

Todorov. Tzevetan, Nous et les autres, Paris, 1989.

(٥٥) مثله في ذلك، مثل كل استشراق بالتعريف.

(٥٦) على أننا سنعود في آخر هذا الفصل -كما تمت الإشارة الى ذلك- الى الدرس الأنتربلوجي المعاصرفي نفس الإشكال. فلعله أهم درس أنتجه الفكر الغربي في هذا المجال. ولعلنا واجدون فيه خير معين على إعداد قراءة ملائمة لاستشراقنا، إذا علمنا كيف نمتاح من بعض مقومات منهجيته، وكيف نشغلها على نفس الاستشراق.

(٥٧) غليون. برهان، "الهوية وإشكالية بناء الذات الحضارية"، مج. مواقف، س. ذ، ٦٤.

ومبدأ الثالث المرفوع، بوصفهما مبدئين أساسين من مبادئ نفس المنطق ونفس الفلسفة المذكورين. ولقد تسرب هذا المعنى الفلسفي الأرسطي للهوية ومصطلحها إلى مجموع المعارف الإنسانية الأخرى من مثل المعرفة الإجتماعية والمعرفة الثقافية والمعرفة التاريخية. الخ. ففي أولى هذه المعارف مثلا، يفيد معنى " بحث كل جماعة من الجماعات الكبرى أو في مواجهتها، عن هويتها، أي عن الخصائص التي تميزها عن غيرها وتجعل لها شخصية مستقلة" (٥٨).

والواقع أن ذلك المبدأ الجوهري، يشكل معادلة تتضمن في الحقيقة وساطة تربط بين طرفيه وتوحد بينهما. فضلا عن أنها تنطوي كما لاحظ ذلك م. فوكو على حركة داخلية لا متناهية، "تبعد كل طرف من طرفيها على ذاته وتقرب بينهما بفعل ذلك التباعد ذاته؛ يتعلق الأمر ببعد إيجابي بين المتخالفين : إنه البعد الذي ينقل أحدهما نحو الآخر من حيث هما مختلفان" (٥٩). وذلك هو ما أكده " مارتين هايدغر " **M. Heidegger** قبل م. فوكو في معرض انتقاداته للميتافيريقا التقليدية، وضمن مشاريع قراءته التفكيكية لمسألة الهوية والاختلاف. " فلقد عمل الفكر الغربي في تاريخه العام، على تقديم الهوية في صورة الوحدة، اعتبارا بأن الكائن يتحدد انطلاقا من هوية وبوصفه نتاجا لها" (٦٠)، بينما لا تعمل الهوية الا على إنتاج اختلافاتها. غير أن هنالك صعوبات قصوى للتفكير في هذه الاختلافات داخل

(٥٨) Deleuze. G, Logique du sens, 10/18, 237.
ترجمة هذا النص هي لعبد السلام بن عبد العلي، هايدغر ضد هيجل: التراث والاختلاف، بيروت، ١٩٨٥، ٩٠.

(٥٩) Heidegger. Martin, Questions. 1, Paris, 1968, 250.
أورده نوردين أفاية، الهوية والاختلاف في المرأة: الكتابة والهامش، الرباط، ١٩٨٨، ٢٥.

(٦٠) نفسه.

اللغة وبواسطتها، ما دام لا يمكن إخضاع الاختلاف إلى منطق البرهان والتمثل. كما أنه في "فلسفة الهوية يُلغى حضور الاختلاف في ثبات التمثل ويُمحى في الأصل المطلق" (٦١). أما في فلسفة الاختلاف المعاصرة، "فالذاتية **Le même** ليست هي التطابق. **L'identique** ففي التطابق يمحى كل اختلاف، أما في الذاتية، فإن الاختلافات تنجلي وتظهر" (٦٢). والواقع أننا نجد مثل هذا الطرح، بل نظائره عند جل فلاسفة الاختلاف المعاصرين من مثل "جاك ديريدا" **Jaques Derrida** الذي يذهب إلى أنه "ليست الذاتية هي التطابق. الذاتية هي بالضبط حركة توليد الفوارق والاختلافات، كانتقال ملتو وملتبس من مخالف لآخر، انتقال من طرف التعارض للطرف آخر" (٦٣)، ومن مثل "جيل دولوز" **Gil Deleuze** الذي يرى بأن "الذاتية ليست أولية، إنها مبدأ. ولكنها مبدأ ثان. مبدأ يصير. إنها تحوم حول المفارق" (٦٤).

تلكم بعض الاجتهادات الغربية المعاصرة في الهوية والاختلاف. جاء بها أصحابها لتقويض فلسفة الذاتية من حيث كونها تطابقا مطلقا، لاستبدالها بأخرى تعد عندهم بمثابة العودة المنتصرة للاختلاف، بوصفه انتقالا من مكان لآخر لمحو كل تطابق. وإن كانت قد توجهت هذه المجهودات الفكرية بالنقد إلى الميتافيزيقا التقليدية، فإنها تُعد كذلك بمثابة رد فعل عنيف ضد الفلسفات الفينومولوجية

(٦١) Heidegger. M, Identité et différence, op. cit.
ترجمة عبد السلام بن عبدالعلي، هايدغر ضد هيجل، س. ذ، ٨٣. وكذلك الشأن بالنسبة للنص الذي يليه.

(٦٢) Derrida. Jaques, Marges de la Philosophie, Paris, 1975.

(٦٣) Deleuze. G, Différence et répétition, Paris, 1976, 165.

(٦٤) أفاية. نورالدين، س. ذ، ٣٠.

والوجودية التي لم تستطع تجاوز ميتافيزيقا الذاتية والتطابق، بالرغم من إخراجها للذات نحو الغير والتاريخ والعالم.

والواقع أن إشكال العلاقة بين الهوية وما يخالفها، إشكال صعب التحديد بالنظر إلى قدرته على الانفلات. فلا يمكن ضبطه بشكل تام ونهائي على مستوى اللغة أو الفكر. كما أنه لا يمكن اختزال مسألة الهوية في معنى محدد وضبطها ضمن منطق معين، لكونها تتشابك بقوة مع اختلافها في مجالات الثقافة والتاريخ وغيرها. مثلما تنخرط كذلك في لعبة التوترالجدلي بين السلطة والسياسة. فكل سلطة تجسد هوية ما، وتعمل على إشاعتها على الآخرين. ولذلك تنهج سياسة صهر هويات هؤلاء في هوية السلطة أو سلطة الهوية.

ولقد شكل مثل هذا الصهر، إحدى ثوابت استراتيجية تناول الاستشراق الإسباني للإسلام، اعتمادا على إرادة القوة وسلطة المعرفة، فلقد صهر -كما سيتضح ذلك لاحقا- موضوعه هذا فيما ارتضته له تلك الإرادة وهذه السلطة من هوية. لذلك فسنحاول ألا تغيب عنا هذه الاستراتيجية أبدا في معالجتنا لهذا الاستشراق.

المدخل الثاني

الاستشراق الإسباني: استعراب أم استغراق؟

يتجنب جل المستشرقين الإسبانيين، مثلما يتجنب كثير ممن كتبوا عن هؤلاء وعن مجهوداتهم العلمية، استخدام مصطلح الاستشراق في عناوين أبحاثهم ودراساتهم، والاستعاضة عن ذلك بمصطلح الاستعراب أو بمصطلح الاستفراق[١]. كما أن بعضهم قد تعمد كذلك، استخدام هذا المصطلح في عناوينه جنبا إلى جنب المصطلحين الأخيرين، بشكل يكاد يسمح باستبدال أحدهما بالآخر[٢]. بينما آثرنا من جانبنا أن نستخدم عن قصد مصطلح الاستشراق للحديث عن تلك المجهودات وتأطير الرؤية التي تصدر عنها، والمنهجية التي تتوسل بها، وتسمح بإنتاجها. ولكل من أولائك وهؤلاء مسوغاته المختلفة التي يدافع بها عما يذهب اليه في هذا المضمار. مثلما لنا بدورنا كذلك ما يكفي من المبررات لتسويغ اختلافنا عنهم جميعا.

1. يرجع تحفظ كثير من الإسبانيين المذكورين عن تأطير أبحاثهم ودراساتهم ضمن مجهودات الاستشراق والمستشرقين، إلى كونهم لم يهتموا بالثقافة الشرقية، بل اقتصروا على البحث في الثقافة العربية والإسلامية بالأندلس. ألم يكن ليدركوا بأن هذه الثقافة هي من حيث كذلك، ثقافة شرقية، وجزءا لا يتجزأ عن هذه الثقافة؟

---

(١) ويشترك في ذلك كثيرمن دارسي هذا الاستشراق من المستشرقين أنفسهم، أو من غيرهم من الإسبانيين وغير الإسبانيين. ويكفي أن نتأمل في هذا الصدد، عناوين جل البحوث التي انصبت على هذا الاستشراق، مما سنذكره في هذا البحث.

(٢) ويمكن أن نمثل على ذلك بمقالة لوبيث غارسيا برنابي، وبكتاب موراليس ليثكانو فكتور.

López García. Bernabé, "Arabismo y Orientalismo en España: Radiografía y diagnnóstico de un gremio escaso y apartadizo" Awrâq, Anejo al Volumen XI, 1990, 35-69.

Morales Lezcano. Víctor, Africanismo y Orientalismo Español en el Siglo XIX, Madrid, 1988

بلى. ولكنهم آثروا أن يسموا أنفسهم بالمستعربين، وأن يؤطروا مجهوداتهم ضمن ما سموه بالاستعراب [٣]، ليعلنوا بذلك عن بعض علامات هويتهم العلمية المميزة لهم عن بقية زملائهم من الغربيين. تلكم العلامات التي تتجسد عندهم في خصوصية علاقتهم بالإسلام والعرب والعروبة. فمن المعلوم أنهم قد تميزوا بالفعل في هذا المضمارعن هؤلاء من وجوه عديدة.

أولها: كونهم قد اندرجوا، بوصفهم استمرارية لسلالة علمية عريقة، في نسيج هذه العلاقة في مطلع القرون الوسطى وعلى أرض بلادهم، بحيث إنهم قد انشغلوا بها قبل غيرهم من نظرائهم المذكورين، وضمن هموم مختلفة عن هموم ورغبات هؤلاء.

ثانيها: إنهم، وإن عملوا على محاولة نسيان هذه العلاقة أو إهمالها لحين من الزمن، فإنهم ما لبثوا أن عملوا كذلك على استعادة الاهتمام بها، نظرا لكونهم أصبحوا يدركون بأنهم لا يمكنهم إقصاءها من دائرة تشكيل هويتهم التاريخية والثقافية الخاصة، بالرغم من الإشكالات العويصة التي تطرحها عليهم في هذا المضمار.

ثالثها: كونهم لم ينتظروا مثل زملائهم من المستشرقين المذكورين نتائج الكشوفات الجغرافية المعروفة، وتطور الرأسمالية بأوروبة، وحاجتها إلى الأسواق والمستعمرات الشرقية [٤]، ليكتشفوا الشرق، وينتجوا في الاستشراق ويطوروه

(٣) الاستعراب بمعنى طلب العروبة والعرب ودراسة لغتهم وآدابهم وعلومهم وحضاراتهم وبلدانهم الخ. ذلك فيما يرجع الى موضوعه ومادة معرفته التي ينصب عليها إنشاؤه. أو إن شئت، ذاك هو ما يمكن أن يشكل تعريفه المعجمي. أما فيما يؤول الى رؤيته لهذه المادة من حيث كونها غيرية بالنسبة اليه، ومن حيث المنهج الذي يعتمده في هذا الإنشاء، فذلك ما يشكل أسئلة أخرى، سنعرض اليها حين مناقشة القائلين به.

(٤) إلى غير ذلك من العوامل المعروفة في تاريخ ظهور الاستشراق الحديث وتطوره بأوروبة في الأزمنة الحديثة، التي لا نرى من ضرورة للتعريج عليها في هذا المضمار.

لمواكبة هذا الحاجة. فلقد خبروا هذا الشرق المتمثل عندهم في طرف الإسلام والعرب والعروبة من تلك العلاقة المذكورة، داخل دارهم الجغرافية والتاريخية والثقافية، كما هو معروف. ناهيك عن أنهم لم يدرجوا استعادة اهتمامهم بهذا الشرق، ضمن أي هاجس استعماري أو توسعي في هذا الشرق. فمن جهة لم تسمح الحالة الإقتصادية والسياسية لإسبانيا الحديثة باستعمار الشرق أو التوسع فيه مثل بعض الأقطار الأوروبية الأخرى المعروفة في هذا المجال. ومن جهة ثانية، فإنهم لم ينسجوا أية علاقة عضوية مع المغامرة الاستعمارية، التي استطاعت اليها إسبانية سبيلا، في شمال بلاد المغرب الأقصى (٥).

وبالإضافة إلى كل هذه المسوغات التي نجدها مبثوثة تارة بالفعل وتارة أخرى بالقوة، في كتابات هؤلاء الإسبانيين المتسمون بالمستعربين، يمكن أن ينضاف مسوغ آخرلم يدفعوا به إلى نهايته الطبيعية، ولا إلى بيت قصيد استثمارهم له. كيف ذلك؟

في معرض اهتمامهم بدراسة العرب والإسلام، كادوا أن يقتصروا على تناول مختلف تمظهرات موضوع هذه الدراسة بالأندلس ؛ أي على تناول الماضي العربي الإسلامي لشبه جزيزة إيبيرية. ذلك ما وقف عليه وسجله كثير منهم، سواء من الذين اهتموا بهذا الماضي، أو من الذين درسوا هذا الاهتمام.

(٥) ولا يعني ذلك بأنهم كانوا قد اتخذوا موقفا سلبيا من استعمار إسبانية للمغرب. فهذا أمر لا يمكن حتى التفكير فيه، وإنما يعني ذلك بأنهم قد اتخذوا من الحياد موقفا اتجاه هذه المغامرة، فلم يدينوها، ولم يسخروا مجهوداتهم العلمية لتسويغها ولتدبير قسم من شؤونها، مثل ما فعل جل زملائهم الأوربيين. ولقد نبه لوبيث بيرنابي غارسيا على الإستثناء المعروف في هذا المضمار الذي يؤكد هذه القاعدة. وهو "خوليان ريبرا " Julian ribera .

López García. Bernabé, "Arabismo y Orientalismo en España, op.cit, 68

2 . ويمكن أن نذكر من هؤلاء " لوبيث غارسيا برنابي " **López García Bernabé** الذي ذهب في دراسته للاستشراق والاستعراب في إسبانية السابقة الذكر، إلى أن الماضي المذكور هوالذي شكل الموضوع المفضل للمستعربين الإسبانيين، بوصفه بالنسبة اليهم " شرقهم الأليف " (٦)، **Nuestro Oriente doméstico** على حد تعبيره . أو بوصفه شرقهم الداخلي، أو غيريتهم الداخلية، كما يمكن أن نعبر عن ذلك من جهتنا، أو بوصفه "غيريتهم الذاتية " **"Alter ego"** على حد تعبير " ماريا خسوس فيغرا " **María jesus Viguera** ففي مداخلة لها في ندوة : "الاستعراب والدراسات العربية " ، بينت كيف شكلت التجربة التاريخية " للإسلام الأندلسي " **"Islam andalusí"** بالنسبة لإسبانية «آخر بامتياز» **"El otro por excelencia"** وفي نفس الوقت "جزءا مهما من الذات " (٧) . ثم استدلت على ذلك برقم دال في هذا المجال. ففي ما بين ١٩٧٠ و١٩٩٠ طلعت المطابع الإسبانية بثماني مائة واثنين وعشرين كتابا عن الأندلس، ناهيك عن آلاف المقالات في نفس الموضوع (٨) .

---

(٦) López García. Bernabé, "Arabismo y Orientalismo en España, op.cit, 40

(٧) Viguera Molíns. María J, "Arabismo y valoración de al-Andalus", I Simposio de la Sociedad Española de Estudios Arabes, 15-16, Salamanca, 1994, 114.

(٨) والمقصود بذلك عندها، الكتب أو المقالات التي جعلت من موضوعة الأندلس نواتها الأساسية، أوتلك التي تعرضت اليها بشكل من الأشكال. هذا من جهة. ومن جهة ثانية، فإن ماريا خسوس فيغرا، لم تطلعنا على حصة المستعربين من هذه الآلاف المؤلفة من العناوين، وإن كان علينا أن نستنتج من سياق مداخلتها هذه، بأنها حصة مهمة.
والجدير بالذكر بأن "رودلفو خيل غريماو" و "فاطمة رولدان كاسترو" قد أعدا بيبلوغرافية تقريبية عن نفس الموضوعة.

Gil Grimau. Rodolfo y Roldan Castro. F, Corpus aproximativo de una bibliografía española sobre al-Andalus, Sevilla, 1993.

كما يمكن أن نذكر في نفس المجال كذلك، ما لاحظته كل من "مانويلا مارين" **Manuela Marín** وباث فرنانديث **Paz Fernández** في نفس الندوة عن استقطاب نفس الموضوعة لمجموع مجهودات المستعربين في إسبانية. فلقد بينت أولاهما بأن الإهتمام بتاريخ الأندلس وآدابها، ما فتئ يشكل أكثر مواد مجلة القنطرة **Al-Qantara** التي تديرها (٩). كما سجلت ثانيتهما كيف يشتغل أغلب هؤلاء على الأندلس، ويقتصرون عليها، مهملين ما يدور حولهم من أحداث العالم العربي والإسلامي المعاصر (١٠). وقبل مشاركة منويلا مارين في هذه الندوة، كانت قد وضعت مقالة نقدية أرخت فيها للاستعراب الإسباني الحديث، حيث حللت فيها جملة العوامل التي أدت بهذا الحقل المعرفي إلى الإقتصار على تناول موضوع الأندلس (١١).

يتضح مما سبق، بأن المستعربين الإسبانيين لم يهتموا في الواقع بالحضارة العربية والإسلامية في حد ذاتها. فلم يولوها اهتماما الا بالقدر الذي تمظهرت به في شبه جزيرة إيبرية. وبعبارة أخرى، فالمستعربون الإسبانيون لم يتناولوا العرب أو العروبة أو الإسلام، الا داخل اهتمامهم الأصلي بموضوع الأندلس، لما تشكله

(٩) Marín. Manuela, "La Revista Al-Qantara", Simposio de la Sociedad Española de Estudios Arabes, Salamanca, Op. cit, 88.

(١٠) Fernández. Paz, "Arabismo y sociedad: la frontera del entendimiento", Simposio de la Sociedad Española de Estudios Arabes, Op. cit,60. 62.

وتجدر الإشارة الى أن المتدخلة لم تحاول إخفاء أسفها تجاه هذه الوضعية، ولا تجاه عدم اهتمام مستعربيها بالعالم الإسلامي الشرقي في فترته الكلاسيكية، فلقد كان من شأن الإهتمام به تخويل هؤلاء تكوينا أشد صلابة في ميدانهم وتخصصهم.

(١١) Marín. Manuela, "Arabistas en España: Un Asunto de Familia", Al-Qantara, 12, 1992, Esp. 387, 88.89.90.

-هذه الأخيرة-من أهمية بالنسبة إلى تاريخهم العام. لذلك، ألم يكن من الأجدر بهم أن ينحتوا مصطلحا آخر يسمون أنفسهم به بدل مصطلح الاستعراب، الذي هو عندهم بمعناه الإشتقاقي، طلب العرب ودراستهم؟ صحيح أنه لا يمكن لأي أحد أن يجادل في كونهم قد اندرجوا ضمن هذا الطلب، وأنجزوه وينجزوه. ولكن ألم يتم ذلك ضمن طلب أصلي وأساسي، وهو طلب الأندلس؟ بلى. ولأن الجواب كذلك، فلقد رأى أحدهم، بل أحد كبارهم المعاصرين، "ميكل دي إبالثا" **Mikel de Epalza** أن ينحتوا لأنفسهم مصطلح "المتأندلسيين"، لكي يعبروا به على أنفسهم ومجهودهم العلمي، بدلا من مستعربين. وذلك من "تأندلس" الشخص، أي طلب الأندلس ودرسها (١٢).

3. أما بالنسبة لأولائك الذين آثروا أن يجعلوا من مصطلح الاستفراق، مصطلحا دالا على ما بذله كثير من الإسبانيين من مجهودات علمية مخصوصة، بدلا من مصطلح الاستشراق أو تخصيصا له، فلقد قدموا هم كذلك مسوغات عديدة لتسويغ هذا الاختيار. ولقد تمكن-من بينهم- "فكتور موراليس لثكانو" **Víctor Morales Lezcano** من بلورة صياغة مفصلة ومحكمة لأهم هذه

---

(١٢) لقد قدم لنا ميكل دي إبالثا بنفسه هذا الإقتراح الذي لا يخلو من وجاهة، خلال مناقشة شفاهية عن الاستشراق الإسباني جمعتنا به في أروقة مكتبة فيلكس ماريا بارخا Fékix Maria Pareja بمدريد. (وتعد هذه المكتبة من كبريات مؤسسات الاستشراق الإسباني الحديث، التي أشرف على إعدادها من تحمل إسمه، وهو من أهم أعمدة مؤسسي هذا الاستشراق). ثم مكننا منه بعد ذلك مكتوبا في رسالة شخصية غير منشورة. ولقد وضعت بدوري هذا الاقتراح للمناقشة بين ثلة من المستعربين والمستعربات الإسبانيين، فلم ينظروا اليه بعين الرضى، بل العكس هو الصحيح. (ولقد تم ذلك، خلال تقديمي لمحاضرة عن بدايات التفكير الفلسفي الإسلامي بالأندلس من منظور الاستشراق الإسباني الحديث بالمجمع العالي للأبحاث العلمية بمدريد، وبدعوة منه، في شتاء ١٩٩٦).

المسوغات. ففي بحث له عنونه عن قصد بهذه العبارة: "لماذا كان استشراقنا استفراقا؟" [١٣] استمات في الدفاع عن أطروحة مركزية مفادها أن إسبانيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، لم تكن لتستطيع أن تندرج مثل بقية الدول الأوروبية الأخرى في ميدان الدراسات الاستشراقية، لكونها لم تستطع -لأسباب عديدة- أن تجعل من نفسها قوة إمبريالية في مثل حجم فرنسا أو إنجلترة اللتين اندرجتا بامتياز في هذا التقليد الاستشراقي [١٤]. وفي دراسة أخرى له في نفس الموضوع، عنونها عن قصد كذلك بهذا العنوان: "شمال إفريقيا نجمة الاستشراق الإسباني" [١٥]، استعاد موراليس لثكانو نفس الأطروحة، حيث عمل على الدفاع عنها مرة ثانية، من خلال تدعيمها بأطروحة جزئية ومكملة مفادها؛ أن شمال إفريقيا أو المغرب قد استقطب الاستشراق الإسباني، وشكل بؤرته الأساسية، كما هو بين -كما وكيفا- في مجموع إنتاجه [١٦]. وبذلك فما كان يمكن أن ينفك هذا الاستشراق عن الاستفراق، بل ما كان يمكن أن يكون غير ذلك.

وقبل عرضنا لهذه الأطروحة ومناقشتها، أوللتمهيد إلى القول في ذلك، نبدأ بالتساؤل عن علاقة الاستفراق بالاستشراق عند صاحبنا. يربط موراليس لثكانو

(١٣) يشكل هذا البحث الفصل الأول من كتاب مؤلفه الموسوم: الاستفراق والاستشراق الإسباني في القرن التاسع عشر.
Morales Lezcano. Víctor, Africanismo y Orientalismo Español en el Siglo XIX, Madrid, 1988, 17-28

(١٤) ويلحق موراليس لثكانو بهاتين الإمبرياليتين قوى إستعمارية أخرى أقل حجم منهما وأصغر، من مثل هولندة وإيطالية وألمانية.

(١٥) Morales Lezcano. Víctor, "El Norte de Africa estrella del Orientalismo Español", Awrâq, Anejo al Volumen XI, 1990, 26.

(١٦) Morales Lezcano. Víctor, "El Norte de Africa, op.cit, 20. 34.

بصفة عضوية "بين المعرفة الاستشراقية" في جميع أبعادها وتمظهراتها، "وبين الموقف السياسي والمنظور الثقافي لمنتجها" (١٧). وتبعا لذلك، فهو إذ يأبى النظر إلى هذه المعرفة من جهة موضوعها فقط، فإنه لا يقبل كذلك أن ينظر اليها بمعزل عن خلفياتها السياسية، وعن أهدافها الإيديلوجية. تلك الخلفيات والأهداف التي تؤول في نهاية المطاف، إلى رغبة أوروبة في بسط هيمنتها خارج حدودها، وإلى إنجازها لهذه الرغبة وتحقيقها تاريخيا، وتدبيرها كذلك. وبعبارة أخرى فإن موراليس ليثكانو لا ينظر للاستشراق من خارج التجربة الاستعمارية التاريخية لأوروبة، بل إنه لا يكاد ينظر اليه الا من هذه الزاوية، أي على ضوء هذه التجربة. فلقد اضطرت بعض الدول الأوروبية إلى إيجاد تلك المعرفة الاستشراقية، وإلى تنظيمها وتطويرها، لمواكبة استعمارها لأقطار أخرى وتسويغه وتدبيره. تلك كانت حالة فرنسة وإنجلترة. أما إسبانية فإنها لم تستطع لظروف تاريخية معروفة أن تتحول إلى قوة إمبريالية كبرى، ولا أن تبسط بالتالي هيمنتها على مستعمرات عديدة. لا بل، إنها قد فقدت في القرن التاسع عشر -كما هو معروف كذلك- مستعمراتها القديمة بأميركاوالفلبين. لذلك، فلقد عملت على التشبث بمستعمراتها بخليج غينيا، وبالمغرب بما في ذلك صحراؤه الغربية (١٨). وتبعا لذلك، فما كان ليمكنها أن تندرج في إنتاج المعرفة الاستشراقية لعدم حاجتها إلى ذلك، ولعدم قدرتها عليه بالنظر إلى العلاقة العضوية سابقة الذكر (١٩). وفي مقابل ذلك، فلقد

(١٧) Morales Lezcano. Víctor, op.cit, 23.

(١٨) Morales Lezcano. Víctor, op.cit, 20

(١٩) لم يقدم موراليس لثكانو غير هذا الدليل، الذي يدور حول علاقة الاستشراق بالإستعمار، للإستدلال على دعواه. وبذلك يختزل، بصفة متعسفة وتبسيطية في نفس الوقت، المعرفة الاستشراقية في أحد أهدافها، الذي إن لا يمكننا نكران أهميته في هذا المضمار، فإنه لا يمكننا كذلك أن نرد اليه، واليه وحده، مجموع الجهد الاستشراقي. ويقتضي أن ننبه في هذا الصدد، الى أن إصرار صاحبنا على هذا الاختزال ومبالغته في ذلك، هو الذي أدى بنا الى بلورة هذه الملاحظة عليه.

كان لزاما عليها لتدعيم ذاك التشبث وتسويغه وتدعيمه، أن تندرج في إنتاج معرفة أخرى وتنظيمها، وهي المعرفة الاستفراقية. في أي شئ تختلف هذه المعرفة الأخيرة عن نظيرتها، المعرفة الاستشراقية؟ لا يطرح موراليس ليثكانو بشكل صريح مثل هذا السؤال. بل لا يطرحه الا على لسان الآخرين [٢٠]. كما أنه لم يتساءل كذلك عن كيفية اختلاف هذه المعرفة عن نظيرتها. ويرجع ذلك إلى أنه يصادر في أبحاثه في هذا المضمار على ما تتضمنه عناوينها من مضامين وأطروحات. لذلك فإنه يمكن بكل سهولة أن نعيد تأسيس الجواب عن هذا السؤال وصياغته انطلاقا منها. فالإستفراق الإسباني إذ جاء ليواكب الأطماع الإستعمارية الإسبانية المتجددة في إفريقيا [٢١]، فإنه لا يختلف عن الاستشراق الا من حيث

(٢٠) طرح هذا السؤال خيل بن أمية بن عمار Gil Benumeya b. Ammar في مقالة له عن العلاقات الثقافية الإسبانية المغربية، ولقد انتهى في صدده الى أن خص "المهتمين بدراسة نصوص القرون الوسطى، أو بتدريس العربية في مناحيها الكلاسيكية" (أي الإسبانيين الذين يسمون أنفسهم بالمستعربين) بمصطلح: المستشرقين. بينما احتفظ بمصطلح المستفرقين وحجزه لأولائك "الذين يهتمون داخل المجال الثقافي بالمسائل اليومية المتعلقة بالمبادلات التجارية، أو بالضرورات العسكرية الملحة". المستشرقون الإسبانيون عند خيل بن أمية هم الذين قلنا عنهم سابقابأنهم يسمون أنفسهم بالمستعربين. والمستفرقون الإسبانيون هم الذين يواكبون علميا، إرادة بسط الهيمنة الإقتصادية والعسكرية لإسبانية على شمال إفريقيا.

Gil Benumeya, "Diez años de Relaciones Culturales Hispano-arabes", Arbor, Núm. 197. 64-75

(٢١) والمقصود بتجدد هذه الأطماع، أنها أطماع قديمة، ومعروفة في تاريخ غرب البحر الأبيض المتوسط. ولقد استهدف بها أصحابها -بصفة أساسية- منذ القرن الخامس عشر الميلادي بلاد المغرب، من دون أن يتوقفوا أبدا عن تدبير شؤونها العسكرية والسياسية والإقتصادية التي تقتضيها. مثلما لم يفتروا أبدا عن تغذية الوعي الإسباني بضرورتها، وعن تسويغها في منظوره، وخاصة في تلك المراحل التاريخية التي كان يمجها هذا الوعي ويطالب بوقفها. ومن المعروف كذلك، أن إسبانية قد قدمت هذه الأطماع التاريخية لتسويغ مطالبها الإستعمارية الحديثة في المغرب اتجاه منافستها الأساسية فيه، فرنسة.

وتقتضي الإشارة الى أن موراليس لثكانو قد عاد بشكل مفصل الى مختلف هذه المسائل في دراستيه المذكورتين، للدفاع عن أطروحتهما المذكورة كذلك.

اختلاف مادة المعرفة التي ينصب عليها إنشاؤهما. فأولهما يجعل من الشمال الغربي لإفريقيا مادته، بينما يجدها ثانيهما في الشرق [٢٢]. وفيما عدا ذلك، فإن الاختلاف ينمحي بينهما كلية لمصلحة التطابق التام بينهما. فلقد قام الاستفراق في إسبانية بنفس الوظيفة التي قام بها الاستشراق في الدول الأوروبية الأخرى. ومن ثمة كان الاستشراق الإسباني عند موراليس ليثكانو استفراقا.

4. ذهبنا في مقدمة هذه المشاحة إلى أنه إن كان جل مستشرقي إسبانية ودارسيهم المختلفين قد فضلوا استخدام مصطلح الاستعراب أو مصطلح الاستفراق للحديث عن النتاج الاستشراقي بإسبانية، فإننا قد فضلنا من جهتنا أن نستخدم مصطلح الاستشراق لمعالجة نفس النتاج العلمي. ولعله يحق لنا الآن، بل لعله يجب علينا، أن ندلي بدورنا بما يسوغ لنا اختلافنا عن جميع هؤلاء في هذا المضمار، من بعدما أفسحنا لهم المجال للإدلاء بمسوغاتهم.

لا يرجع خلافنا مع هؤلاء إلى مجرد رغبة رخيصة في ذلك، تستند إلى مجرد اختلاف معجمي حول علاقة الدوال بالمدلولات في هذا الشأن، بل يؤول إلى اختلاف تصورنا للاستشراق عن تصوراتهم. لا يمكن أن ننكر، بصفة قطعية، على القائلين بالاستعراب ملاءمة هذا الدال لمدلول العلم الذي يشتغلون به أو عليه. وذلك إذا اقتصرنا مثلهم على النظر إلى هذا العلم من حيث مادته ومضمونه وقسم مخصوص من غاياته. فلقد اهتم هذا العلم مثلما يقولون، بطلب لغة العرب وآدابهم وتاريخهم وثقافتهم ودراسة كل ذلك، وإن اقتصروا في ذلك على الماضي العربي الإسلامي لإسبانية. ولا ننكر كذلك بالمرة، على القائلين بالاستفراق ملاءمة هذا الدال كذلك

(٢٢) Morales Lezcano. Víctor, "El Norte de Africa, op.cit, 29. 34.

لمدلول العلم الذي يشتغلون به، أو عليه إذا تناولناه من جهة المادة التي يطلبها ومضامينه وبعض أهدافه المخصوصة. فلقد اهتم هذا العلم بإنتاج معرفة حول مختلف المناحي الثقافية والتاريخية والجغرافية للشمال الغربي لإفريقيا، ومراكمتها لتدبير شؤون الهيمنة التي تتغيى إسبانية بسطها على هذه الجهة من العالم. لا ننكر على أولائك وهؤلاء بصفة قطعية تلك الملاءمة، لأن أقصى ما يمكن أن نحتج به عليهم في هذا المضمار هو عدم التفاتهم إلى البعد الشرقي الأساسي والأصلي في مضمون علميهم عند وضعهم للمصطلحين الدالين عليهما.

4 - 1. أليس في طلب مختلف مناحي الثقافة العربية الإسلامية، وتمظهراتها في الماضي العربي الإسلامي لإسبانية، أي فيما يسمونه بالاستعراب، طلب للشرق من حيث الإنتماء الشرقي الأصلي لهذه الثقافة، ولإنجازها التاريخي؟ بلى. ذلك ما نراه من جهتنا، من غير إنكار بطبيعة الحال، للخصوصية الجهوية أي الأندلسية لهذه الثقافة. وذلك ما استحضره أقطاب الاستعراب نفسه عند انطلاقته الحديثة فيما بين القرنيين الأخيرين المنصرمين، حيث أدرجوا أنفسهم ضمن المستشرقين، مثلما أدرجوا نتاجاتهم العلمية ضمن حركة الاستشراق العالمية[٢٣]. وذلك ما يستحضره كذلك الإسبانيون الذين لا نختلف معهم في هذا المضمار، إذ يطلقون مصطلح الاستشراق على الإنتاج العلمي الذي يسميه بعض زملائهم بالاستعراب[٢٤]. ولعل ذلك هو ما يستحضره كذلك الذين يطلقون على نفس المنتوج مصطلحي الاستشراق والاستعراب، بشكل يوحي بإمكانية استخدام أحدهما بدل الآخر، وكأنهما مرادفان يدلان على مدلول واحد.

---

(٢٣) ولقد وقف على هذا الأمر وسجله لوبيث غارسيا في مقالته السابقة الذكر.

López García. Bernabé, "Arabismo y Orientalismo en España, op.cit, 35.39.

(٢٤) لخاسنتو بوش بيلا مقالة عن هذا المنتوج بعنوان دال على ما نذهب اليه:

Boch Villá. jacinto, El Orientalismo Español, Boletín de la Asociación Española de Orientalistas, III, 1967, 175-188.

أليس في إنتاج معرفة إسبانية في مختلف المناحي الثقافية والتاريخية والجغرافية للشمال الغربي لإفريقيا، أي ما يسمى بالاستفراق، طلب للشرق من حيث الإنتماء الشرقي للموضوع الذي تنصب عليه هذه المعرفة؟ فإذا علمنا بأنها قد جعلت من الموضوعات المغربية مجالها المفضل بامتياز(٢٥)، بالإضافة إلى، ما سنتطرق اليه بعد حين، فإنه يمكننا أن نجيب بنفس الإجابة التي أجبنا بها في الفقرة أعلاه. ولعل ذلك هو الذي يثوي بصفة تكاد تكون خفية في أطروحة موراليس ليثكانو التي يذهب فيها بأن الاستشراق في إسبانية كان استفراقا.

4 - 2. كان لا بد من هذه الملاحظات الأولية، لكي نوطئ بها لاعتراضنا الجوهري على أصحابنا. والواقع أن ذات الاعتراض يستمد مشروعيته العلمية من تصورنا للاستشراق الذي يختلف عن تصورهم كما سبقت الإشارة إلى ذلك. فلقد اتضح عند معالجتنا لتعريفات الاستشراق، بأن تفضيلاتنا انصرفت إلى تلك التي ترى بأن الإشكال الأساس في الاستشراق بوصفه حقلا معرفيا، هو إشكال المنهج الذي يعتمده في إنتاجه للمعرفة، وليس فقط إشكال مضامين هذه المعرفة أو أهدافها. وبعبارة أخرى، ليس الاستشراق هو ما يقوله في موضوعه الذي هو الشرق ولماذا يقوله، وإنما الاستشراق هو، بالإضافة إلى ذلك، كيفية إنتاج هذا القول وصياغته. لذلك كان على كل ناظر فيه، أن ينظر في كيفية استناد أسلوبه المنهجي الذي يعتمده عند تناوله لموضوعه، إلى تمركز على الذات الأوروبية،

(٢٥) يتضح ذلك في المعجم الذي وضعه رودلفو خيل غريماو لقسم من الأبحاث الاستفراقية، بعنوان: مقاربة لبيبلوغرافية إسبانية حول شمال إفريقيا (١٨٥٠-١٨٩٠)، فبلاد المغرب تستأثر بالنصيب الأوفر من(١٦١٧٢) عنوانا في هذا المضمار.

Gil Grimau. Rodolfo, Aproximación a una Bibliografía Española Sobre el Norte de Africa, 1850-1890. T.I. Madrid, 1988

وإلى منظومة قيمها التي تكرس إرادة الهيمنة على الغير لديها. مثلما عليه كذلك أن يفكك آليات هذا التمركز والتمحور على هذه الذات، بنقد أسس العلوم التي يتوسل بها الاستشراق ومنطلقاتها ومفاهيمها التي تسندها(٢٦). وعلى الناظر في الاستشراق كذلك، أن يعنى بالوقوف على الرؤى الفكرية الثاوية خلف المنهج الاستشراقي التي تفجر طاقته الإنتاجية، وذلك بنقد العقل الغربي التي تصدر عنه، وتفكيك آليات اشتغاله على موضوعه. وبالإضافة إلى كل ذلك، فعلى الناظر كذلك في الاستشراق أن ينظر كذلك في أسس تصورالثقافة الغربية التي ينتمي اليه العقل المذكور، وفي منطلقات تكوينها لتصوراتها لذاتها ولغيريتها الشرقية؛ أي في إنتاجها لصورة الذات ولصورة الغير(٢٧).

4 - 3. عندما ننظر في المنهجية التي يشتغل بها كل من الاستعراب والاستفراق على موضوعاتهما، في ضوء هذا الفهم الرحب الذي لا يرى في الاستشراق مجرد مواقف ومضامين وأهداف، بل، وبالأساس، منهجا تشتغل به الثقافة الغربية على غيريتها، الثقافة الشرقية، فإننا نجدها تتماثل في واقع الأمر مع المنهجية الاستشراقية. فلقد اشتغل المستعربون على موضوع معرفتهم، انطلاقا من رؤية الثقافة الغربية التي ينتمون اليها لهذا الموضوع، وضمن استراتيجية تأسيس هويتهم وتدعيمها، بالنظر إلى غيريتهم العربية الأندلسية (٢٨). لذلك تمركزوا على ذاتهم الإسبانية وتمحوروا حولها، مستندين في ذلك إلى منظومة قيمها. ولذلك اشتغلوا

(٢٦) ليس الاستشراق فرعا مستقلا من فروع المعرفة، ولا قطاعا نظريا قائم الذات بنفسه، خارج علوم الإنسانيات من مثل علم التاريخ والأنتربلوجية النظرية وغيرهما من العلوم المجاورة لهما. ولقد نبه الى ذلك.
يفوت. سالم، حفريات الاستشراق في نقد العقل الاستشراقي، س. ذ، ٥
(٢٧) وفي هذه المسألة بالذات، تفيد هذه الخطوة المنهجية في نقد تصورات الثقافة الغربية لأي ثقافة أخرى، ولو لم تكن شرقية.
(٢٨) ضمن تمثلهم الذي أشرنا اليه سابقا لهذه الغيرية.

على نفس الموضوع بنفس منطلقات ومفاهيم العلوم التي يتوسل بها عادة المستشرقون، وبنفس الآليات الإجرائية التي يعمل بها العقل الغربي على تمثل الآخرين وتمثيلهم ضمن قواعد الثقافة الغربية ورغباتها.

فلقد أخضع الاستعراب لمعرفته بعضا من الموضوعات التي يهتم بها الاستشراق. ولقد اشتغل عليها بنفس المنهج الذي يشتغل به الاستشراق، منطلقا من نفس الرؤى والخلفيات الفكرية والثقافية التي ينطلق منها هذا الحقل المعرفي كذلك. ولقد تحصلت لديه تبعا لذلك، نفس المواقف والأطروحات والأهداف التي تتحصل لدى هذا الأخير. ونفس الحكم يمكن أن ينطبق على الاستفراق. أفلا يحق لنا أن نرى في كليهما مجرد تمظهرات للاستشراق، وإنجازات من إنجازاته. بلى. غير أنه، لكي نتفادى كل شكل من أشكال التعميم والاختزال في هذا الجواب[٢٩]، ننبه على أن التمظهرات المعنية هي تمظهرات إسبانية، وكذلك الإنجازات فهي إسبانية كذلك. وفي ذلك تكمن خصوصيات الاستشراق الإسباني في تجلياته الاستعرابية والاستفراقية، التي برزت في بعض مواضيع هذا البحث، مثلما ستتضح في مواضيع أخرى منه. ومثلما نبهنا على أن لهذا الاستشراق الإسباني خصوصيات -مثلما لغيره من الاستشراقات بالأقطار الأوروبية الأخرى- فإننا ننبه في خاتمة هذه المشاحة على أنه ضمن علاقة الملاءمة بين الخاص والعام، فإنه لا يمكن لذات الخصوصيات أن تسوغ الحديث عن الاستعراب والاستفراق، بوصفهما علمين أو حقلين معرفيين مستقلين بذاتهما تمام الاستقلال عن الاستشراق. وعلى كل حال، فلقد كان لا بد من هذه المشاحة في المصطلح.

---

(٢٩) عندما تتمثل ثقافة ثقافة أخرى، فإنها عادة ما تستريح الى الاشتغال على ذلك بآلية التعميم والاختزال. ونحن إذ نعي هذه المسألة، فإننا نحاول قدر الإمكان في تمثلنا للاستشراق بوصفه ثقافة غربية، تجاوز هذا العائق.

المدخل الثالث

الماضي الإسلامي لإسبانية في الفكر التاريخي الإسباني

تستمد معالجة تصور الفكر التاريخي الإسباني للماضي الإسلامي لإسبانية مشروعيتها، بل ضرورتها، من كون المعرفة الاستشراقية هي في الواقع، من وجوه عديدة، معرفة تاريخية. فالاستشراق هو في مجمله قسم من الإسطغرافية الغربية العامة التي تهتم بدراسة ماضي الشعوب القاطنة شرق أوروبا وجنوبها (١). والاستشراق بوصفه معرفة تتخذ الإنسان موضوعا لها، فهي خلافا للمعرفة التي تتخذ من الطبيعة موضوعها، معرفة تاريخية تقوم على التفسير والأحكام. لذلك لا تتخذ الوقائع فيها حقيقتها، من حيث كونها وقائع قد أنجزت في ماضيها الخاص، بل تتخذها ممن يقوم بإنتاج هذه المعرفة وتفسير هذه الوقائع، ومما يهدف اليه في هذا التفسير، وممن ينتظره منه، ومن شروط اللحظة التاريخية التي ينتج فيها (٢).

1. لقد شكل هذا الماضي إشكالا بالغ التعقيد للفكر التاريخي الإسباني على مر الحقب والعصور. وذلك لكونه قد ارتبط بدوره بإشكالات الذات الإسبانية وبهويتها وبكينونتها، التي تعد في حد ذاتها من أعمق الإشكالات وأعقدها وأعوصها. كما أن نفس الماضي قد جعل من إسبانية بلادا مختلفة ومتميزة عن البلدان الأوروبية الأخرى (٣)، ودفع بمؤرخيها إلى الصدور عن رؤى مختلفة لمقاربته، وإلى إنتاج تصورات مضطربة تجاهه، وقراءات تتفاوت بين الملاءمة

---

(١) العروي. عبد الله، مفهوم التاريخ. الألفاظ والمذاهب، بيروت، ١٩٩٢، ٢٠٥.

(٢) ذلك ما ذهب اليه عن حق كل من كل من إدوارد سعيد في كتابه تغطية الإسلام وسالم يفوت في كتابه حفريات الاستشراق.
سعيد. إدوارد، تغطية الإسلام، س. ذ، ١٧٦-١٧٧.
يفوت. سالم، حفريات الاستشراق، س. ذ، ٧.

(٣) López Luce. Baralt, Huellas del Islam en la Literatura Española de Juan Ruiz a juan Goytesolo, Madrid, 1957, 15.

والتهافت لوقائعه . والواقع أن هذه القراءات قد واكبت مختلف مراحل التحقق التاريخي لهذا الماضي، مثلما عملت كذلك على مراجعته باستمرار، لتقويم دوره في قدح زناد الإشكالات المذكورة وتأجيجها.

ما كان يمكن للتصور الإسباني لهذا الماضي خلال المرحلة الممتدة فيما بين نهاية القرن الخامس عشر ونهاية القرن الثامن عشر، الا أن يتسم بالتعصب القوي ضد كل ما يمت بصلة اليه؛ أي إلى الإسلام والمسلمين. ولا غرو في ذلك، فلقد واكب هذا التصور حقبة نهج إسبانية لسياسة التنصير القسري لرعاياها من الأندلسين، ثم لسياسة التطهير الديني والعرقي وأخيرا لسياسة التهجير الإجباري لهؤلاء الرعايا كما هو معروف ومشهورفي التاريخ بمأساة الموريسكيين. وما زاد في ثبات هذا التصور واستمراريته بين مؤرخي إسبانية لهذه الحقبة، جهلهم بالماضي الإسلامي لبلادهم، لعدم قدرتهم على العودة اليه في مظانه العربية، نتيجة إهمال الدراسات العربية والإسلامية بإسبانية وتوقفها في هذا الوقت.

مع بداية القرن التاسع عشر، التي واكبت بداية تكون المدرسة الاستشراقية الإسبانية الحديثة والمعاصرة، أخذت سمة التعصب ضد ذلك الماضي تتقهقر لفائدة عقد مصالحة معه وإعادة الإعتبار اليه. ذلك هو ما حاول أن يدافع عنه رواد هذه المدرسة من أمثال خوسي أنطونيو كوندي **José Antonio Condé** وبسكوال دي جيانجوس**Pascual de Gayangos** وسرافين إستبانيث كالدرون . مثلما دافعت عنه كذلك مدرسة فرانسيسكو كوديرا زيدن **Fransisco Codera Zaidin**المتكونه منه، ومن تلامذته خوليان ريبر **Julian Ribera**وميجل أسين بلاثيوس **Miguel Asín Palacios** وأنخل غونثالث بلانثيا **Angel González Palencia** ولا يعني هذا الأمر بأن نظرة كل هؤلاء إلى الإسلام قد تغيرت بصفة جذرية، بل لا يعني أكثر من

مراجعة تقويمية لدور الماضي الإسلامي لإسبانية في تشكيل تاريخها العام، وخاصة الجانب الثقافي العالم منه، بغية أسبنته، أو لإضفاء الصفة الإسبانية عليه بتعبير آخر (٤). ولا يعني نفس الأمر كذلك، بأن إعادة الاعتبار هذه التي تجلت في تحقيق المصادر التاريخية والأدبية والفكرية العربية الإسلامية ودراستها وتقويمها، قد حظيت برضى أغلب المجامع العلمية في إسبانية، بل العكس هو الصحيح. فلا غرو إذن إن تحدث لوبيث برنابي غارسيا بوصفه أحد مؤرخي الاستشراق الحديث في إسبانية، عن غربة هذا الاسشتراق وعزلته حتى في بلاده (٥).

ولعلنا نجد في اختلاف المؤرخين الكبيرين لإسبانية " كلاوديو سانتيش ألبرنث " **Claudio Sánchez Albornoz** و " أميركو كاسترو " **Américo Castro** وفي سجالهما حول تفسير الماضي المذكور وتقويمه والحكم عليه، تعبيرا عاما وشاملا عن مختلف قراءات الإسبانيين لنفس الماضي، وعن اختلاف رؤاهم وتصوراتهم التي يصدرون عنها في معالجته. ولا عجب في ذلك، فلقد تزعم كل واحد منهما تيارا خاصا به وبمن ينحو نحوه (٦). ويدور في الواقع خلافهما في هذا المضمار حول مسائل عديدة، تعود في بداية الأمر ونهايته إلى مسألة ما يمكن أن

---

(٤) وذلك بالإستناد الى تفسيرات عرقية متعسفة للتاريخ وللثقافة. وعلى كل حال، فسنعود الى هذه المسألة في مواضع لاحقة من هذا البحث.

(٥) بالإضافة الى عزلته وهامشيته خارج بلاده، أي اتجاه الاستشراق العالمي الحديث والمعاصر.
López García. Bernabé, "Arabismo y Orientalismo en España: Radiografía y diagnnóstico de un gremio escaso y apartadizo", op.cit.

(٦) من المثقفين داخل إسبانية وخارجها. لقد كان سانتيش ألبرنث يدرس في جامعة بوينوس أيرس Buenos Aires مثلما درس أميركو كاسترو في جامعات الولايات المتحدة.

نسميه بالكينونة الإسبانية Hispanidad . والمقصود بها عند كليهما جملة من المسائل والقضايا المتعددة والمعقدة من تاريخ إسبانية، تتعلق بأسئلة حول مصدر خصائص الذات الإسبانية ومكوناتها. مثلما تتعلق بأسئلة أخرى حول الإنتماء الحضاري الحقيقي لإسبانية، لأوروبة أم لإفريقيا (٧)؟ وحول الأسباب العميقة لنهاية الإمبراطورية الإسبانية واندثارها (٨). كما يؤشر ذات الخلاف عن التطور الذي حصل عند كلاهما في النظر إلى قيمة الماضي الإسلامي في تاريخ إسبانية، وفي تشكيل الكينونة المعنية (٩).

2. والذي يطلع لأول وهلة على ما خلفه سانتيش ألبرنث في هذا الإشكال، سرعان ما يتصور بأن الرجل قد جمع فيه بين مواقف متناقضة ومتضاربة. فتارة يذهب إلى أن الإسلام قد لعب دورا أساسيا في تاريخ إسبانية. وتارة أخرى، فإن ذات الماضي العربي الإسلامي لإسبانية لم يلعب أي دور في تكون إسبانية بوصفها شعبا وأمة، وحضارة وتاريخا؛ أي بوصفها تلك الكينونة. فلقد انبثقت من ماض بعيد وسحيق في تاريخ إسبانية، لتتكون بذلك منذ الأزل، أي منذ أن اجتمعت

---

(٧) من المعروف أن جيران إسبانية من الفرنسيين، كانوا يلمزونها بقولهم إن أوروبا تنتهي في "جبال البرانس". وفي إطار رد الفعل، ذهب أحد المثقفين الإسبانيين الى أن إفريقيا تبدأ في جبال البرانس.

(٨) لقد احتار الإسبانيون في فهم هذه النهاية وتفسيرها. فكيف يعقل عندهم أن تنهار بسرعة إحدى كبريات الإمبراطوريات في التاريخ. لذلك كان لتحرر آخر مستعمراتها بأميركة وآسية، وقع كارثي على المثقفين الإسبانيين المتسمون بمثقفي جيل ٩٨ Generación 98 .

(٩) تجدر الإشارة الى أن كلاهما قد اتخذ في بداية اهتمامه بموضوع هذا الماضي، عكس الموقف الذي سينتهي اليه والى الدفاع عنه.

Araya. Guillermo, El Pensamiento de Americo Castro, Madrid, 1983, 60-61.

عناصر بشرية متعددة على أرض شبه جزيرة إيبيرية (١٠). وتارة ثالثة فإن الوجود العربي الإسلامي في هذه الجهة من العالم، لم يؤد الا الأدوار المعيبة في تاريخ إسبانية؛ بتقويضه لمسلسل بنائها السياسي في وحدة قومية، ولنظامها الإجتماعي والإقتصادي، وبتحريفه لتاريخها الأصلي عن مجراه الأوربي الطبيعي (١١). وليس في هذه المواقف لسانتش ألبرنث أي تناقض أو تضارب كما قد يتبادر إلى الأذهان من الوهلة الأولى. فجميعها يخضع في الواقع عنده إلى تمركزه على ذاته الأوربية وتمحوره حولها، انطلاقا من مفاهيم عرقية وقومية شوفينية تدعي الشمولية والكونية، خلافا لطبيعتها الحقيقية. ضمن هذا الفهم يرتفع التناقض عن موقف الرجل، ويكتسب تقويمه للماضي الإسلامي لإسبانية اتساقه الداخلي (١٢).

١-٢. فقوله بأن الكينونة الإسبانية قد وجدت منذ الأزل، يعبر عن هاجس قومي لم يتقيد في الدفاع عنه بمقتضيات النظر التاريخي. لذلك يلاحظ بأنه عندما توسل ببعض المعطيات التاريخية في هذا الشأن، فإن ذلك قد تم بطريقة المصادرة على المطلوب والمرغوب فيه. ولا غرو في ذلك، فالظاهر بأن الرجل قد رام بهذه الدعوى، تحقيق مطلبين متداخلين لديه. أولهما: إقصاء أي دور إيجابي لقرون من

---

(١٠) من حيث كونه قد مارس تأثيرا ثقافيا قويا على الممالك النصرانية الإسبانية التي عاشت بجواره في شبه الجزيرة الإيبيرية. يراجع في ذلك مقاله: "إسبانية والإسلام،" وكتابه من جزئين: إسبانية الإسلامية، وبصفة خاصة مقدمته

Sánches Albornoz. Cl, "España y el Islam", Revista de Occidente, 1929, 35

Sánches Albornoz. Cl, La España Musulmana según los autores Islamitas y Cristianos Medievales, 5. Ed. Madrid, 1972.

(١١) Sánches Albornoz. Cl, Españoles ante la Historia, Buenos Aires, 1969, 35.

Sánches Albornoz. Cl, El Drama de la formación de España y los Españoles, Barcelona, 1977, 11.

(١٢) Sánches Albornoz. Cl, "España y el Islam", 9. 14. 15. 55.

Sánches Albornoz. Cl, El Drama de la formación de España, op. cit, 31.

الوجود الإسلامي لإسبانية في تشكيل كينونتها. وثانيهما: توظيف ذات الدعوى في عملية بناء تصور معاصر للوطن وللمواطنة (١٣).

2- 2. أما دعواه عن كون الإسلام قد لعب دورا أساسيا في تاريخ إسبانية، فلا يمكن أن نرى فيها دحضا لدعواه السابقة، ولا خرقا للنواة الأصلية لرؤيته العامة للإسلام المنسجمة تمام الإنسجام مع فلسفته في التاريخ، ومنهجيته في التأريخ. لنؤجل الكلام عن الأدوار السلبية للإسلام في هذا التاريخ من منظور سانتيش ألبرنث، لنبدأ بأدواره الإيجابية.

تنحصر هذه الأدوار في الجهد الذي بذله الإسلام في تشكل الثقافة الإسبانية العالمة وتطورها بالأندلس (١٤). فلقد بذل الإسبانيون المسلمون في الحقبة

---

(١٣) يتضح من هذا أن مؤرخنا يتعامل مع موضوعه تعاملا استشراقيا. وفي ذلك ما يدل على أن الاستشراق من حيث كونه منهجا ليس حكرا بمن اشتهر في تخصصه في ذلك. فيمكن للمؤرخ عندما يمارس فعله التأريخي على موضوع شرقي، أن يشتغل بمنهج استشراقي. كما يمكن لغير المؤرخ من الفنانين والمبدعين مثلا، أن ينتجوا بنزعة استشراقية عندما يجعلون من الشرق مادة رمنستهم وإبداعهم. وفي ذلك ما يعضد فهمنا الرحب والواسع للاستشراق من حيث كونه مضمونا ومنهجا في نفس الوقت، الذي اصطنعناه من فهم إدوارد سعيد.

(١٤) ويجدر التنبيه في هذا الصدد الى مسألتين اثنتين كذلك. أولاهما: ادعاؤه بأنه عندما يختلف عنه زميله أميركو كاسترو عنه بصفة جذرية حول دور الماضي الإسلامي لإسبانية في تشكل كينونتها، "فإنه يسيئ الى وطنه، ولا يكتب من أجله".

Sánches Albornoz. Cl, España un enigma Histórico, Barcelona, 6. Ed. 1977, 3.

وثانيتهما: أن الرجل لم يستطع أن يتخلص من قبضة الذكريات السيئة التي تثيرها فيه مشاركة المغاربة في الحرب الأهلية الإسبانية الى جانب القوى الإنقلابية، مساهمين بذلك في القضاء على حكومة الجمهوريين الذين كان واحدا من حكومتهم في المنفى. فمن المعروف أن قسما من الشعب الإسباني لم يستطع أن يفصل بين الحزب الفاشي الإنقلابي، والمغاربة الذين زج بهم للقتال بجانبه في هذه. وتبعا لذلك، فلقد استعاد هذا القسم أجزاء من صورة المسلمين كما رسخت في الوعي الإسباني على مر الحقب والأزمان، بوصفهم جحافيل من الغزاة الهمجيين والشهوانيين والشبقيين. وهي ذات الصورة التي شكلها لنفسه هذا الوعي في شكل أسطورة تجدد نفسها من حيث هي كذلك باستمرار، متأبية بذلك على أي شكل من أشكال التغير أوالزوال والإندثار. =

الأندلسية جهدا علميا نقديا متعددا ومختلفا، تدفق على بقية الإسبانيين بالممالك النصرانية (١٥). والواقع أن سانتيش ألبرنث، إذ يخول للإسلام هذا الدور بيد، فإنه ما يلبث يسترجعه منه بيده الأخرى، عندما يذهب إلى أن المضمون العقلي والنقدي لذات الجهد قد غادر إسبانية إلى البلدان الأوربية الأخرى، لكونه لم يجد بها إطاره الملائم، بالنظر إلى خضوعها لمدة طويلة إلى لا عقلانية الإسلام واستبداده الشرقي (١٦). وبالإضافة إلى ذلك، فإن علاقة هذا الجهد العلمي للأندلسيين بالإسلام، لا تتعدى كونهم كانوا يتخذونه دينا. أما مرجعه الأساس فهو الإنتماء الأصلي لهؤلاء الأندلسيين إلى إسبانية، وسريان الدم الإسباني في عروقهم. ولقد اعتمد سانتيش ألبرنث قراءة مغرضة لبعض المعطيات التاريخية للأندلس، مثلما ساق كذلك أمثلة عديدة من مفكري الأندلس وعلمائها، للدفاع عن تأسيسه للثقافة على العرق، وعن اعتماده نظرية الطبائع في فهم التاريخ وتمثله. فلم يكن لحفنة من العرب والبربر الذين احتلوا الأندلس، أن يغيروا بصفة جذرية من التركيبة الدموية للشعب الإيبيري (١٧). بل العكس هو الصحيح؛ فلقد ذابوا بحكم الزواج بالأندلسيات في السكان الأصليين وانصهروا داخلهم، مما أفقدهم بالضرورة

= يراجع عن استعادة هذا الوعي لهذه الأسطورة، وتجلياتها في الأدب الإسباني عبر عصوره المختلفة.

Menendez Pidal, Floresta de Leyendas Heroicas Españolas. Rodrigo, el último Godo, Madrid, 1942. 3. Tomos.

ويراجع كذلك تحليل خوان غويتسولو لها في كتابه، حوليات شرقية السابق الذكر.

Goytisolo. Juan, Crónicas sarracinas, 2.Ed, Barcelona, 1982, 33-46.

(١٥) يراجع ما جاء في هامش: ١٠٤.

(١٦) نفسه.

(١٧) Sánches Albornoz. Cl, La España Musulmana según los autores Islamitas Medievales, 19- 40.

خصائصهم الأصلية (١٨)، وأوجد أجيالا من الإسبانيين لا يحملون في عروقهم الا قسطا ضئيلا جدا من الدم العربي قياسا على ما يجري فيها من دماء إسبانية خالصة(١٩). ولم يكن لعلماء من مثل المؤرخ "ابن القوطية" ليكون عربيا، ما دام قد أرخ للأندلس بحس نقدي، بينما جبل زملاؤه العرب على الفكر الغير المنظم. ناهيك عن كونه ينتسب من حيث الدم إلى إحدى حفيدات "رودريغو القوطي" "**Rodrigo el Godo**" آخر ملوك إسبانية قبل دخول العرب اليها (٢٠). وكذلك "ابن حزم"، فإنه من حيث كونه فيلسوفا ومتكلما وفقيها ومؤرخا وشاعرا، يندرج ضمن سلسلة غير منقطعة من الثقافة الإسبانية تمتد من "سينكا" "**Seneca**" (وهو أحد كبار مفكري إسبانية القدماء)، إلى "أونامونو" "**Unamuno**"(وهو أحد كبار فلاسفة إسبانية في الأزمنة الحديثة)؛ وذلك لأنهم يشتركون جميعا في قرابة دموية وفي خصائص نفسية ومسلكية، أهلتهم كلهم إلى الإتسام بالروح النقدية بصفتها خصيصة هلينية -أوروبية (٢١). تلك الخصيصة التي استمرت بإسبانية نتيجة سيطرة الروح الإسبانية على المجال العلمي والإبداعي، لتعبر بذلك عما كان للإسبانيين قبل وصول الإسلام اليهم من عمق ثقافي وحضاري متميز (٢٢).

---

(١٨) Sánches Albornoz. Cl, La España Musulmana según los autores Islamitas, op. cit, 82.

(١٩) Sánches Albornoz. Cl, Españoles ante la Historia, op.cit, 35.

(٢٠) Ibid.

(٢١) Sánches Albornoz. Cl,"Espagne Islamique et Espagne preislamique ", Revue Historique, 1967, 313-14.

(٢٢) Capítulo Sánches Albornoz. Cl, Españoles ante la Historia, op.cit, 2

وفي نفس السياق، وضمن نفس الإستراتيجية؛ استراتيجية تأسيس الفكر النقدي على العرق الغربي، تحدث سانتيش ألبرنث عن مذهب الحب العذري عند ابن حزم في كتابه المشهور: طوق الحمامة، مدعيا بأن هذا النوع من الحب غير مألوف في الحياة العربية والإسلامية. نفسه.

3 - 2. أما ادعاؤه بأن الماضي الإسلامي لإسبانية، يمثل حدثا كارثيا بجميع المقاييس في تاريخها العام، فلقد رام به التنفيس عن نفسه والتوسعة عليها، بإسقاط عقده الإسبانية تجاه تقدم أوروبة وتأخر إسبانية قياسا عليها. فبالرغم من كون إسبانية قد أنجبت العقلانية والفكر النقدي في ظل هذا الماضي، بقوة انتمائها الثقافي الغربي، فإنها لم تستطع أن تطور ذلك، أو أن تستفيد منه مثلما فعلت أوروبة، لكون ذات الماضي قد دفع عنوة بالتاريخ الثقافي لإسبانية إلى الإنحراف عن مجراه الأصلي بها؛ أي الغربي، ليرحل عنها إلى بقية البلاد الأوروبية الأخرى(٢٣). ولا غرو في ذلك، فلقد أسفر صراع الإسلام مع النصارى بإسبانية عن نتائج مأساوية، طالت جملة تاريخها العام؛ بحيث تخلخل بناؤها السياسي، بل تعطل لقرون عديدة، مثلما انهارت لزمن طويل كذلك وحدتها القومية (٢٤).

2 - 3. يتضح مما سبق بأنه عندما أسس سانتيش ألبرنث نظرته التقويمية لدور الحقبة الإسلامية في التاريخ العام لإسبانية على العرق، فلقد انطلق من فلسفة للتاريخ تقوم بدورها على مفاهيم الاستمرارية والتعاقب والتطور. كما توسل في إنجازه لهذه النظرة بآليات القياس والمقارنة، والإقصاء والإستيعاب. وبعبارة أخرى، فلقد انطلق من منطلقات استشراقية، واشتغل بأدوات استشراقية، واستعاد أطروحات استشراقية كذلك (٢٥). لقد سوغت له الفلسفة المذكورة، دعواه عن

(٢٣) نفسه. ١١٨.

Sánches Albornoz. Cl, La España Musulmana, op.cit, 19-40.

(٢٤) Sánches Albornoz. Cl, El Drama de la formación de España, op. cit, 31.

(٢٥) ناهيك عن أنه قد زود كثيرا من المستشرقين بما يحتاجون اليه من تصورات للتاريخ، مثلما زودوه بكثير من المعلومات عن موضوع الوجود الإسلامي بالأندلس. ويتضح في ذلك بأن مثل هذا التعاون، يساهم بصفة فعالة في المحافظة على الأطروحات الاستشراقية واستمراريتها.
ولنشر في هذا المضمار، بأن سانتيش ألبرنث كان يشعر بسعادة قصوى عندما يجد من يتفق مع تقويمه للماضي الإسلامي لإسبانية من مستشرقي هذه البلاد. كما أنه لم يدخر وسعا في نقد من لا يتفق معه والرد عليه. يراجع كتابه الذي جمع فيه مقالات عديدة له، الذي وضع له عن قصد العنوان التالي: دراسات سجالية.

Sánches Albornoz. Cl, Estudios Polémicos, Madrid, 1979, 40-56. 111-152. 153-163. 186-209. 318-321.

إسبانية الخالدة التي وجدت منذ الأزل. وساعدته الآليات المذكورة على الإنتصار إلى أفضلية العرق الإيبري القادر على الإبداع الثقافي على العرق العربي الذي لا يقدر على ذلك. فبمقارنته للعرقين وقياس بعضهما ببعض، خلص إلى أن أولهما قادر على الإبداع الثقافي، بينما لا يقدر ثانيهما على ذلك. وبإقصائه لهذا الأخير من هذا المجال، سلب منه عطاءاته العلمية وحصرها في الأول، ضمن نظرة مخصوصة للذات والآخر. وتبعا لذلك، فلقد استعاد جملة من الأطروحات العزيزة على الاستشراق، ليعزز من قوتها، وسيطرتها على الوعي واللاوعي الغربيين. ونقصد بذلك أطروحة الروح الإستبدادية للإسلام التي أدت إلى رحيل العطاء العقلاني للأندلسيين إلى خارج إسبانية. وأطروحة شبقية الحضارة الإسلامية الشرقية وشهوانيتها في مقابل عفة نظيرتها النصرانية الغربية وعذريتها[٢٦].

والواقع أن مبالغة سانتيش ألبرنث في تخويله للعرق لهذه الأهمية البالغة في التاريخ، ترجع فيما ترجع اليه، إلى حدة سجاله مع أميركو كاسترو. فلقد استجابت جل آرائه وأطروحاته، إلى غضبه من أراء هذا الأخير وثورته عليها وعليه. لقد اهتم هذا الأخير بدوره بمسألة الكينونة الإسبانية في ضوء رؤية خاصة للماضي الإسلامي لإسباينة. والواقع أنه قد استعاد في هذا المضمار، التفكير في تاريخ إسبانية ضمن تقويم مختلف تمام الإختلاف عن تقويم زميله، لدور ذات الماضي في انطلاق هذا التاريخ.

---

(٢٦) ولقد وقف سالم يفوت على استعادة سانتيش ألبرنث لهذه الأطروحات وعالجها في كتابه حفريات الاستشراق، وكذلك الشأن بالنسبة الى مسألة تأسيس هذا المؤرخ المستشرق للتاريخ وللثقافة على العرق. س.ذ، ٣٠. ٣٤. ٣٥-٣٦. ٤٠-٤٢.

3. لم ير أميركو كاسترو في الوجود العربي الإسلامي في إسبانية، وجودا برانيا عن هذا البلد، ولا عن كينونته وهويته وتاريخه، بل عدّه الحادث الأساس في انطلاق التحقق التاريخي لهذه الكينونة. فلا يمكن بالنسبة اليه أن يستقيم الحديث عن إسبانية وتاريخها، قبل سنة ٧١٦م؛ أي قبيل دخول الإسلام إلى شبه جزيرة إيبيرية [٢٧]. ويمكن أن نلمس بكل سهولة في هذا الطرح تدميرا صريحا للكينونة الأزلية لإسبانية، وتشييدا لكينونة تاريخية بديلة لها. كما يمكن أن نلمس فيه كذلك مراجعة جذرية لاعتماد مبدأ العرق في تأسيس التاريخ وتفسيره.

3 - 1. لقد بدأ تاريخ الكينونة الإسبانية في التشكل مع بداية وجود العامل المنتج لهذا التاريخ؛ أي مع بداية انتشار الإسلام بشبه الجزيرة المذكورة وبين أجناسها. صحيح أن أقواما متعددين ومختلفين قد استوطنوا هذه الأرض منذ زمان بعيد، غير أن ذلك لا يكسبهم في نظر أميركو كاسترو صفة الشعوب الإسبانية [٢٨]. فالأسبنة ليست ماهية مجردة، ولا معطى قبليا وأزليا. بل هي إنجاز تاريخي، تحقق عبر الصيرورة والتحول [٢٩]، نتيجة تغلغل الإسلام بإسبانية وتعايش الثقافات الثلاثة بها واحتدامها كذلك على أرضها [٣٠].

لقد رأى أميركو كاسترو في وجود الأندلس؛ أي في الوجود العربي الإسلامي لإسبانية، إلى جوار الممالك النصرانية عاملا حاسما في تطور النصارى بإسباينة.

---

(٢٧) وتلك هي الأطروحة المركزية التي دافع عنها أميركو كاسترو في كتابه الواقع التاريخي لإسبانية، وفي غيره من جملة مجهوداته النظرية والتاريخية.

Castro. Américo, La Realidad Histórica de España, Mexico, 1975. 6. ed.

(٢٨) Castro. Américo, op. cit, 4.14.41.

(٢٩) Castro. Américo, op. cit, 19. 146. 163.

(٣٠) والمقصود بذلك الثقافة الإسلامية والثقافة النصرانية والثقافية اليهودية بمعانيها الواسعة.

وبالفعل فلقد شكلت الأندلس بالنسبة لتلك الممالك تحديا حضاريا ودينيا، كان من شأن محاولة رفعه المستمرة والدؤوبة من طرف هؤلاء النصارى، أن تأهلوا لتجاوز تشرذمهم، وفرض سيطرتهم على المسلمين. غير أن هذا الزعم لا يعني بأن أصحابه لم يأخذوا من خصومهم كثيرا من القيم والمسلكيات الثقافية، بل يعني بأنهم بالإضافة إلى ما أخذوه، نتيجة التمازج الثقافي الإسلامي النصراني [٣١]، اضطروا بحكم المخاصمة على إيجاد قيم ومسلكيات بديلة. ولا غرو في ذلك، فلم تكن إسبانية في العصر الوسيط غير نتاج من المراوحة بين إعجاب النصارى بخصم متفوق ثقافيا، وبين كراهيتهم له بوصفه عدوا لا بد من القضاء عليه [٣٢].

3 - 2. يتضح مما سبق بأن أميركو كاسترو قد استطاع في تقويمه لدور الماضي الإسلامي لإسبانية تجاوز رؤية التاريخ التي تقوم على العرق والدين؛ العرق الإسباني الغربي في مقابل العرق العربي، والدين الإسلامي في مقابل الدين النصراني. صحيح أنه لم ينف بصفة قاطعة وجود العرق أصلا، ولكنه لم يخوله الدور الذي أهداه له بصفة مجانية سانتيش ألبرنث. والواقع أن أميركو كاسترو يضعنا أمام تصور للتاريخ يكاد يقترب من تصورات الأنتربلوجية البنيوية له؛ عندما لا يخضع النتاج الثقافي إلى العرق، مفضلا التحدث عن التمازج والمثاقفة [٣٣]. ويضعنا كذلك أمام شبه إرهاصات دالة لإحدى أهم أطروحات النقد الثقافي

---

(٣١) Castro. Américo, España en su Historia: Cristianos, Moros y Judios, Barcelona, 1984, 50-51

(٣٢) Castro. Américo, España en su Historia, op. cit, 49-50

(٣٣) ولقد خصص للإستدلال على ذلك التمازج وهذه المثاقفة، وتمظهراتهما في مختلف التجليات الأدبية والمسلكية واللغوية، وحتى الدينية للكينونة الإسبانية، أمثلة دالة في صفحات كثيرة من كتابه السابق الذكر : إسبانية عبر تاريخها.

المعاصرفي الهوية والغيرية ؛ عندما يقدم الهوية الإسبانية بوصفها هوية غير متصلبة أوجوهرانية بالنظر إلى تداخل عناصر عديدة في تشكيل هجنتها (٣٤). ناهيك عن حديثه عن الكينونة الإسبانية بوصفها نتاج نقيضتها بامتياز ؛ الكينونة الإسلامية الشرقية.

لذلك فإنه يمكننا أن نذهب إلى أن أميركو كاسترو قد تجنب، خلافا لزميله سانتيش ألبرنث، استخدام آليات المقارنة والقياس والإقصاء والإستعاب بين

(٣٤) ينبغي أن ننبه في هذا المضمار على ما يلي:
ليست المصطلحات المستخدمة في هذه الفقرة من وضع أميركو كاسترو. ولا غرو في ذلك، فهي مصطلحات قد ظهرت بعد مدة من نشره لكتبه. ولقد استخدمناها بعد تفكيكنا لمجهود الرجل، برسم إعادة تأسيسه والتعبيرعنه.
ولا ينبغي أن نفهم "الهُجنة" في هذا المجال فهما قدحيا، بل العكس هو الصحيح. وهو مفهوم يستخدم في النقد الثقافي المعاصر. ولقد استعرناه بدورنا من حديث إدوارد سعيد عنه واستخدامه في كتابه الثقافة والإمبريالية، الذي نقتطف منه هذه النصوص الدالة.
"ثمة في جميع الثقافات المحددة تحديدا قويما [...] تطلع الى السيادة، والى السطوة والسيطرة". غير أننا الآن "أشد وعيا من أي وقت مضى لمدى كون التجاريب التاريخية والثقافية هجينة مولدة، وللكيفية التي تستمد كل منها من تجارب ومجالات متعددة وكثيرا ما تكون متناقضة". و "هيهات أن تكون الثقافات وحدانية موحدة أو مستقلة ذاتيا، بل إنها بحق لتكتسب عناصر "أجنبية"، وآخريات، وفروق تفوق ما تقوم واعية بإقصائه". ٨٥
وأخيرا فإن أحدث النظرات في الهوية تذهب الى أن الغيرية هي التي توجد الهوية وليس العكس.
"L'identité naît de la prise de conscience de la différence"
Todorov. Tzevetan, Les morales de l'histoire, Paris, 1991,116.
"Ce n'est pas l'identité qui crée la différence, mais bien l'inverse"
Amselle. J.l, "L'ethnecite comme volonté et comme représentation", Annales de E.S.C., 42, 1987, 450
"Aujourd'hui moins que jamais cette prise de conscience identitaire n'est possible sans penser l'altérité, sans tenir compte du regard et de la présence (immédiate ou lointaine) de l'autre".
Hentsch. Thierry, L'Orient imaginaire. La vision politique occidental de L'Est méditerranéen, Paris, 1988, 28.

الأعراق والأديان والثقافات بإسبانية لتقويم دور ماضيها الإسلامي في تشكيل كينونتها. كما أنه قد توفق في إنجازمحاولة طموحة لقراءة تاريخ إسبانية بواسطة خصوصياته ومضامينه المكونة له، التي لا يمكن أن يقصى منها الإسلام، الذي لم ير فيه هذا المؤرخ الحصيف آخر تام الغيرية بالنسبة للذات الإسبانية ولهويتها، بل جزءا لا يمكن أن يتجزأ عنها، وقسما قسيما منها. غير أن جل المستشرقين الإسبانيين الذي اهتموا بالماضي المذكور، لم يستفيدوا كثيرا من درسه النظري والمنهجي [٣٥].

(٣٥) ولقد عرج "بيدرو مارتينث مونتابث" على هذه المسألة في مداخلته التي شارك بها في الندوة التي نظمتها الجامعة المستقلة بمدريد حول أميركو كاسترو.

Martínez Montávez. Pedro , "Lectura de Américo Castro por un Arabista", Revista del Instituto Egepcio de Estudios Islámicos en Madrid, 1984, N 22. 28-30.

المدخل الرابع

من تصورات الثقافة والآخر في الفكر الغربي المعاصر
الغيرية الثقافية من منظور كلود ليفي ستروس

ما الذي يسوغ لنا مشروعية تناول إشكال الثقافة والآخر من المنظور الغربي لكلود ليفي ستروس في دراستنا لتصورات الاستشراق الإسباني للإسلام؟ لعله قد اتضح، فيما عرجنا عليه سابقا عن الهوية والغيرية، بأن الإشكال المحوري في كل استشراق، هو في الواقع إشكال كيفية إنتاج الثقافة الغربية التي يصدر عنها لمعرفة مخصوصة في الثقافة الشرقية التي يطلبها. وبعبارة أخرى؛ فإنه إشكال تعرف الذات الثقافية الغربية إلى غيريتها الذات الثقافية الشرقية، ضمن استراتيجية تأسيس الهويات وصراعاتها [1]. لذلك فإن من شأن تناولنا لهذا الإشكال كما هو مطروح في الفكر الغربي، أن يساعدنا على تحقيق جملة من الأهداف والمرامي.

فمن جهة، فإن ذلك سيقربنا من إنتاج خاص من الإنتاجات النظرية للثقافة الغربية التي يصدر عنه الاستشراق. ومن جهة ثانية، فإنه إذ أشرنا فيما سبق إلى جملة من الاجتهادات الغربية في الهوية والغيرية، وإذ لا يمكننا أن نخصص لكل منها على حدة مجالا خاصا من هذا البحث، فلقد ارتأينا أن نكتفي بمعالجة نموذج مخصوص من جملة تلك الاجتهادات؛ وهو نموذج الأنتربلوجية البنيوية لكلود ليفي ستروس. وتكمن خلف هذا الاختيار بدوره مجموعة من المسوغات والدواعي التي ترفع عنه صفة الاعتباطية لتُجلي تبعا لذلك، قصدنا من وراء تفضيله على غيره من الاختيارات الممكنة في هذا الصدد. ومن أهمها، أن درس هذه الأنتربلوجية في الثقافة والآخر يتميز من بين نظائره من الدروس الغربية الأخرى في الهوية والغيرية، بسمته النظرية وبمنحاه العملي وكفايته الإجرائية في نفس الوقت. فلقد غلب على هذه الأخيرة طابع البحث النظري والتأمل الفلسفي، بينما يسمح درسنا بالمزاوجة بين النظرية والتطبيق، والانتقال بينهما بكل يسر وسهولة، مما

(١) وغني عن البيان بأن الاستشراق الإسباني يندرج مثل غيره من الاستشراقات القطرية الأخرى ضمن هذه الرهانات عن الهوية والغيرية.

يدعم أهميته وراهنيته. كما أنه يمكننا أن نفيد كثيرا من هذا الدرس، إذا ما علمنا كيف نستعير منه عدته النظرية والمنهجية من مصادرات ومفاهيم وأدوات إجرائية، ثم كيف نطوعها لنستنبتها في صلب طلبنا للاستشراق الإسباني، ولنشغلها عليه؛ لمعالجة جانب أساس من جوانب تكونه وإنتاجه لمعرفته. ويمكن كذلك لاستثمارنا لهذا الدرس أن يفيدنا في تحديد علاقتنا بوصفنا ذاتا ثقافية عارفة بموضوع معرفتنا: إلاستشراق الإسباني، الذي يتحول تبعا لذلك إلى غيرية أوثقافة أخرى بالنسبة لنا [٢]. وذلك لكي نتمكن من تنظيم هذه العلاقة وتدبير وعينا بمقتضياتها وإكراهاتها. وبالإضافة إلى كل ذلك، فلقد عرف هذا الدرس واشتهر بين مختلف المثقفين بأنه قد استطاع مواجهة الأنتربلوجية الفزيائية ودحضها علميا، مثلما واجه التمركز الأوروبي على الذات وتمحوره حولها في ميادين التاريخ والثقافة، ليدافع بذلك عن حق الإختلاف الثقافي، وعما يترتب عنه من ضرورة تجنب المفاضلة بين الثقافات، أوتقويمها انطلاقا من الذات [٣]. لذلك تعمدنا اختياره، لفحص مدى مطابقة هذه الشهرة التي اكتسبها لحقيقته، ومدى قدرة التزامه بتحقيق ذلك الحق في أبحاثه الميدانية التي التقى فيها بثقافات أخرى بالنسبة اليه، وخاصة عند التقائه بالإسلام، وإخضاعه له للدرس والتقويم. وبعبارة أخرى، فمرجع اختيارنا لهذا الدرس في الثقافة والآخر يكمن في الإستدلال به على أطروحة من أطاريح هذا البحث نذهب فيها إلى أن التصور الغربي للإسلام لم تستطع أن تنال منه حتى أكثر النظريات الغربية الداعية إلى تعايش الثقافات، وضمان حق إلاختلاف والتنوع فيما بينها.

---

(٢) والحق أننا قد استفدنا من هذا الدرس في تحديد علاقتنا بالاستشراق الإسباني. يراجع المطلب الخاص بهذه المسألة في أول فصول هذا الباب.

(٣) ولقد اشتهر بذلك في كل من الغرب والشرق. فلقد تصور كثير من الشرقيين بأن الدرس الستروسي مطابق بالفعل لما اشتهر به. ويمكن أن نمثل في هذا الصدد بكتاب محمد ابن حمودة الذي يدل عنوانه على هذا التصور.

بن حمودة محمد، الأنتربلوجيا البنيوية: أو حق الاختلاف من خلال أبحاث كلود ليفي ستروس، الدار البيضاء، ١٩٩٠.

1. لقد عني ليفي ستروس طيلة حياته العلمية، بتقصي ثقافات الشعوب الأخرى، المسماة عادة "بالشعوب البدائية"، والبحث فيها ودراستها. في هذا الإطار اندرجت مراجعاته العلمية للغرب الذي سوغ لنفسه حق معالجة هذه الثقافات، بواسطة تصورات ومناهج تؤول في بداية الأمر ونهايته، إلى انطلاقه من ذاته، وتستند إلى تمحوره عليها. وإلى جانب ذلك، عمل كذلك على تأسيس تأملات نظرية صرفة في هذه الثقافات (٤)، وعلى وضع منهجية بديلة لمعالجتها(٥). ولقد انطلق في ذلك من قراءة خاصة ومحددة وملائمة لنتائج علم البيولوجيا وعلم المورثات (٦). كما صدر عن مقولات فلسفية ديكارتية وكانطية (٧). مثلما استند كذلك على منهجية اللسانيات البنيوية التي استفاد منها كثيرا. فلم يذخر جهدا في الإشادة بها، وبدورها في العلوم الاجتماعية الذي قاسه بدور الفيزياء النووية في

---

(٤) لم يفرد ليفي ستروس لتأملاته النظرية مباحث خاصة في إنتاجه الضخم، وإنما عمل على توزيعها بمختلف أبحاثه الأنتربلوجية -الميدانية وخلطها بها. فلم يكن من الممكن في رأيه أن " لاترتبط النظرية والتجربة في ميدان العلوم الاجتماعية " "ارتباطا " يتعذر فصله. "
ليفي ستروس. كلود، الأنتربلوجيا البنيوية، تر. مصطفى صالح، دمشق، ١٩٧٧، ١٥٩.
ويراجع كذلك، بن حمودة محمد، س. د ٢٢

(٥) نضع منهجية بديلة بين مزدوجتين، لأنه سيتضح لنا فيما يليه بأنها على الرغم من ثوريتها العلمية، فسرعان ما ستعود بدورها الى متطلبات المركزية الأوروبية لتعمل بمقتضاها ومن أجلها.

(٦) لقد عمل ليفي ستروس على تأسيس أبحاثه الأنتربلوجية على نتائج هذه العلوم، وذلك بقراءته لها بطريقة مخالفة لطريقة قراءتها من طرف الأنتربلوجية الفزيائية أوالطبيعية وعلم الاجتماع البيلوجي.
يراجع، على سبيل المثال لا الحصر :
- كلود ليفي ستروس، العرق والتاريخ، تر. حداد سليم، بيروت، ١٩٨٢، ١٦-١٨.
- ليفيستروس. كلود، الأنتربلوجيا البنيوية، س. ذ. الفصل الأول.
Lévi Straus. Claude , Le regard éloigné, Paris, 1983 (1984) , chap .1 , Race et culture , p . 21- 48.

(٧) ذكر ليفي ستروس بأنه عندما نضع هدفا لأبحاثنا " الكشف عن الإكراهات الذهنية، فإن إشكاليتنا تلتقي مع الفلسفة الكانطية على الرغم من أننا نسلك سبلا أخرى لا تؤدي بالضرورة الى النتائج نفسها ".
Lévi Straus. Claude , Le cru et le cuit , Paris, p . 18
و ترجمة هذا النص هي للدواي عبدالرزاق ، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر : هيدغر، ليفي ستروس، ولذلك وصفت أنتربولوجية ليفي ستروس بأنها " كانطية بدون ذات متعالية ". ميشيل فوكو. ٨١. ١٩٩٢. بيروت.

العلوم البحتة [٨] . لذلك استخدم هذاالمنهج في أبحاثه الإتنلوجية ليثبت بذلك إمكانية قيام تماثل بنيوي بين الظاهرة الأنتربلوجية والظاهرة اللغوية؛ من حيث كونهما نسقين رمزيين ومتماثلين للتواصل، وبوصفهما نتاجين لفعالية واحدة مشتركة بينهما، وهي : العقل البشري الواحد [٩].

ولمواكبة هذه التأملات النظرية، وهذه المنهجية التي أراد ليفي ستروس أن تكون منهجية بديلة في الأنتربلوجيا ومناقشتهما من زاوية الإشكال الذي يعنينا الآن، أي إشكال الآخر والثقافة، سنحاول رصد تطورحضوره ومناقشة تحولاته في ثلاثة كتب أساسية من كتبه العديدة، وهي : كتاب العرق و التاريخ، وكتاب مدارات حزينة، وكتاب النظر من بعيد [١٠]. غير أن هذا لن يمنعنا من العودة -حين سيقتضي الأمرذلك- إلى مختلف كتاباته الأخرى.

2 . لقد عالج ليفي ستروس في أول هذه الكتب، الآخر من حيث كونه أغيارا ثقافية شكلت موضوعا من مواضيع درس الغرب وتقويماته. ولقد استقطبت أطروحة مركزية واحدة، مجموع فصول هذ الكتاب وفقراتها. وتذهب هذه الأطروحة إلى أن الحضارة الغربية قد أدرجت، منذ العصور القديمة، تحت تعبير "البربري"، ثم تحت تعبير "المتوحش"، كل أشكال الثقافات التي لم

---

(٨) Levi Straus Claud, Antropologie Structurale.I,Paris, 1958, 39.

(٩) ومن أهم الدراسات العربية لهذه المسألة عند ليفي ستروس دراسة الدواي. ع٨٢-٨٠. ودراسة بنحمودة. م٥٨-٤٩.

(١٠) Race et Histoire, Paris, 1977.

Tristes tropiques, Paris, 1955.

Le regard éloigné , op. cit .

و لقد ترجم الدواي عنوان هذا الكتاب "بالنظر من بعيد". غير أنه بالرجوع الى مادة: Eloigné في القواميس الفرنسية، وبإعادة قراءة هذه المفردة في ضوء محتويات الكتاب، لم نطمئن تماما لهذه الترجمة، على الرغم من استعارتنا لها، واستخدامنها إياها.

تنصهر داخل ثقافتها الخاصة بمقوماتها اليونانية-النصرانية. وذلك لكي تسوغ رفضها، وتستنكف قبول واقعة تنوعها واختلافها من جهة. ولكي ترمي بها في الطبيعة، أي خارج الثقافة، فقط لكونها لا تتوافق مع القواعد التي تشتغل بها، وتعيش في ظلها وبواسطتها تلك الحضارة (١١). ولقد وجد هذا الرفض-في العصور الحديثة- لنفسه داخل قراءة مغرضة للتطورية البيولوجية، مسوغا علميا(١٢)، ومبررا إديلوجيا له ولممارساته (١٣). ثم إنه سرعان ما ألبس الغرب، بواسطة هذا المبرر وذاك المسوغ، ذلك الرفض لبوسا آخر للإلتفاف على واقع التعدد والتنوع الثقافيين. فإن كانت هنالك ثمة ثقافات متعددة ومختلفة، فإن ذاك التعدد وهذا إلاختلاف يعكسان بصفة طبيعية، تعدد اختلاف الشعوب المنتجة لها، باختلاف عقلياتها، واختلاف تدرجها بسلم التطور وإلارتقاء. وتلك هي " الخطيئة الأصلية للأنتربلوجيا" التي من حيث كونها " سليلة عصر من العنف [الغربي] ادعى فيه جزء من البشرية حق معالجة القسم الآخر منها بوصفه موضوعاوشيئا" (١٤) تخلط بين " بيلوجية العرق" [وهذا أمر يخالف علم الوراثة الحديث] و" النتاج إلاجتماعي والنفساني للثقافات الإنسانية" (١٥). وكأن التنوع الثقافي مجرد انعكاس للتنوع الموجود على الصعيد البيولوجي. وكأن العرق هو الذي ينتج الثقافة وليس العكس (١٦). في حين "أن لا شئ في الوضع الراهن للعلم، يسمح بتأكيد

---

(١١) العرق والتاريخ١٤-١٣.

(١٢) أو بالأحرى علمويا، Scientiste.

(١٣) لذلك عني ليفي ستروس بنقد هذا الاستخدام المغرض للتطورية البيلوجية من طرف النشوئية الاجتماعية، مبينا كيف أن الأولى لا يمكن أن تسند الثانية. ناهيك عن أن ثانيتهما قد ظهرت مع أوغست كونط وكوندورسي في استقلال تام عن كتاب أصل الأنواع لداروين. لذلك لم يتورع عن وصفها "بالنشوئية المغلوطة "و" بشبه النشوئية " التي تحاول: "إلغاء التنوع عبر التظاهر بالاعتراف الكامل به ". العرق والتاريخ، ١٦.

(١٤) L'Antropologie structurale ,Paris 1973 , p . 69

(١٥) العرق والتاريخ ١٦.

(١٦) نفسه٧ .

التفوق أو الدونية الثقافية لعرق من الأعراق بالنسبة لعرق آخر " [١٧]. كما أن تعدد الثقافات وتنوعها لا يعودان إلى خصيصات عرقية مزعومة، بل إلى وجود البشر داخل "ظروف جغرافية وتاريخية واجتماعية" [١٨]. فجميع الناس يقدرون حسب ليفي ستروس، على إنتاج ثقافات متعددة ومختلفةو استهلاكها؛ لأنهم يشتركون جميعا في بنية العقل البشري الواحد [١٩]، ولكونهم يمتلكون كذلك، نفس القدرات على التأليف والتركيب الثقافين إزاء تعدد المحيط الخارجي واختلافه، انطلاقا من مبادئ العقل الضرورية واللاشعورية.

وتبعا لذلك وبمقتضاه، فالثقافة عند ليفي ستروس واحدة من حيث مصدر تكوينها، وهي متعددة من حيث تفاعلها مع المحيط الخارجي المتعدد الذي يعيش ضمنه الكائن الثقافي، ومختلفة باختلاف هذا المحيط وتنوعه. " فكل طفل يحمل معه، في شكل بنيات ذهنية أولية، مجموع الإمكانات [اللاشعورية على تأليف الثقافة و تحويلها] التي تمتلكها البشرية منذ الأزل، والتي تستعملها في تحديد علاقتها بالعالم و بالآخرين" . [٢٠] فجميع "الناس يمتلكون لغة و تقنيات، وأفكارا

(١٧) نفسه ٥ .
(١٨) نفسه ٦

(١٩) Levi Straus . Claude , Anthropologie Strcturale , p . 81-91
-"Introduccion à l'oeuvre de Marcel Mauss" , in , Marcel Mauss , Sociologie et anthropologie , Paris . 1968 , p . 31

وهذا أمر ما فتئت الأبحاث العلمية "البحتة" تؤكده. كما تذهب اليه مختلف العلوم الإنسانية التي تقوم على قراءات ملائمة لهذه العلوم و لمكتسباتها. تراجع على سبيل الميثال أشغال ندوة "وحدة الإنسان" .

L'unité de l'homme , Essais et discussions presentés et commenté par Andre Béjin , Seuil , 1974 .

(٢٠) Lévi Strauss. Claude, Les structures élementaire de la parenté, Paris , 1949 , p . 108.

و تراجع على سبيل الخصوص مساهمة جاك مهلر Jaques Mehler في الندوة السابقة الذكر، بعنوان : " التعلم بالفقدان " .

"Connaître par desapprentissaje", in: t.2 , Le serveau humain , 26-49

لقد تمحورت هذه المساهمة حول أطروحة مفادها، أن التعلم يتم بفقدان مجموعة من الإمكانات التي يولد بها الطفل، أكثر مما يتم بواسطة اكتساب إمكانات جديدة. نفسه ٢٧ .

ومعارف من نمط علمي، و معتقدات دينية و نظاما اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا "(٢١).

ماذا يمكن أن يترتب عن هذه المصادرات وهذه التأملات لكلود ليفي ستروس بخصوص إشكال الآخر الثقافي، ؟ لا يمكن أن ينتج عنها، إلا ما جاء بالقوة في العرق والتاريخ، و ما سيسطره ليفي ستروس بالفعل في مدارات حزينة؛ من كون أن كل إلاختيارات الثقافية التي قامت بها المجتمعات الإنسانية تتعادل . ولذا، " فلا يمكن أن تتم أية مفاضلة بينها " (٢٢). أما ما يلاحظ من استقطاب نمط الحياة الغربية لبعض ثقافات الشعوب المختلفة، فإن ذلك لا يعني أن هذا النمط هو النموذج الثقافي الأرقى أو الأفضل، أو أنه هو النموذج الوحيد للتقدم (٢٣). فالحضارة الغربية تسعى دائما إلى تغييب إمكانات إلاختيار الحر للشعوب الأخرى، بتنظيم وتأطير الشروط الموضوعية الكفيلة بانهيار أسس ثقافاتها ودعائمها (٢٤) . لذلك دعا ليفي ستروس إلى تجاوزهذا الأمر، بتوفير شروط أخرى لقيام " تحالف [خلاق] بين الثقافات " من دون أن تفرط أية واحدة منها في " خصوصياتها (٢٥).

تلك هي أهم عناصر أطروحة ليفي ستروس في الثقافة و في الآخر، التي دافع عنها في العرق والتاريخ، بمعجم و تراكيب أخذت في واقع الأمر من السجل الأخلاقي، بدلا من السجل العلمي الدقيق -الذي لم يغب بطبيعة الحال عن هذا

---

(٢١) العرق والتاريخ ٣٨.

(٢٢) Tristes tropiques 416

(٢٣) لقد خصص ليفي ستروس الفصل الخامس من العرق و التاريخ لمراجعة فكرة التقدم الغربية القائمة على الاطراد الخطي. بينما التقدم إن صح الحديث عنه يحصل عبر "قفزات أو وثبات "وعبر " التحولات الفجائية".

(٢٤) العرق والتاريخ ٤٢-٤١-٣٩.

(٢٥) ذلك هو ما يسميه ليفي ستروس " بتعاون الثقافات " " فالصفقات الثقافية " التي عقدتها الإنسانية هي التي أدت إلى ظهور الحضارات. العرق والتاريخ ٦٢-٥٧-٥٥.

الكتاب- [٢٦]. مثلما اكتفى بتقديمها ضمن قواعد "التأمل السردي"، بدلا من قواعد البحث العلمي الصرف ومقتضياته [٢٧].

ولسوف تكتسي هذه الأطروحة شكلها العلمي المطلوب، في مجموع أبحاث ليفي ستروس الإتنلوجية، و ضمن مجهوده النظري الذي أشرنا إلى بعض مبادئه سابقا. غير أن كل ذلك، لا يعفينا من التساؤل عن مدى التزام صاحبها بالمصادرة التي انطلق منها، وبما كان يجب أن يترتب عنها -بحكم الضرورة- من نتائج. فهل سيعمل ليفي ستروس على تخويل هذه الأطروحة مزيدا من الإتساق والتجانس الضروريين لها في أبحاثه الإتنلوجية والنظرية المتعددة، أم سيعمل على إدراج عناصر أخرى في هذه الأبحاث، ليتوتر بذلك جدل العلاقة بين رغباته -التي يفرضها عليه انتماؤه إلى الثقافة الغربية- وبين مصادرته وأطروحته في هذا المضمار؟

3. في كتابه النظر من بعيد، [٢٨] استعاد ليفي ستروس، مناقشة إشكال العرق والثقافة مسوغا ذلك بأسباب عديدة. منها ما يؤول إلى تقدم عمره [٢٩]، واكتمال

---

(٢٦) و يرجع ذلك الى أن هذا الكتاب قد أنجزه ليفي ستروس مستحضرا متلقيا خاصا ومحددا. فهو في الأصل محاضرة استجاب بها لدعوة كانت قد وجهتها اليه اليونسكو ضمن اهتمامها بالفكر النضالي لمواجهة العنصرية. لذلك اتخذ هذا الكتاب شكل "البيان. Manifeste" ولقد وصفه بهذه الصفة كاتبه نفسه بمناسبة تقديمه لكتابه: النظر من بعيد الذي تضمن محاضرة أخرى بعنوان: "الثقافة و العرق" أنجزها في وقت لاحق ليفي ستروس لحساب نفس المؤسسة ونفس الأغراض. يراجع في ذلك، وفي ما أثارته نفس المحاضرة من ضجة داخل هذه المؤسسة العالمية.

Le regard éloigné, 11.13.14.

(٢٧) وتجدر الإشارة الى أن سمة السرد التأملي لم تغب عن جل أبحاث ليفي ستروس الميدانية. إلا أن ذلك لا يقدح في قيمتها العلمية ولا يعيب بأي حال من الأحوال في أهميتها التي لا جدال فيها.

(٢٨) و هو -في حدود علمنا- من الكتب الأخيرة لليفي ستروس.

(٢٩) و في ذلك إحالة ضمنية و صريحة على اكتمال نضجه العلمي.

وعيه بأنه كان قد بالغ عند معالجته لهذا الإشكال بخاتمة العرق والتاريخ. ومنها ما يرجع إلى تأملاته الجديدة المستوحات من وضعيةالعالم الراهنة والمواكبة لها [٣٠]. ومنها ما يعود إلى التطور الحاصل في علم الوراثة، الذي لم يستطع أن يفصل فصلا تاما بين الجانب الفطري والجانب المكتسب في الإنسان [٣١]، وإلى افتضاح الأنتربلوجية الفزيائية التي تستند اليها العنصرية [٣٢]. لذلك ارتأى ليفي ستروس، ضرورة مراجعة ذلك الإشكال، وتحريره من مجال النقاش الفلسفي والمواعيظ الأخلاقية [٣٣].

لنترك -إلى حين- مقدمة هذا الكتاب التي وردت فيها جملة هذه المسوغات، لنحاول إعادة تركيب جزء مما جاء فيه على ضوء تساؤلاتنا السابقة. ففيه استعاد ليفي ستروس -من جديد -معالجة إشكال العرق والثقافة ضمن مصادرته السابقة الذكر، وضمن نفس الأطروحة التي استدل عليها هذه المرة بأدلة أخذها من حقل الإتنلوجيا ومن حقل علم المورثات [٣٤]، واضعا نصب عينيه مناقشة علم إلاجتماع، الذي يلحق الثقافة بالتطور البيلوجي. لذلك انتهى إلى نفس الخلاصات التي سبق أن توصل اليها بالعرق والتاريخ؛ حيث اكتفى باجترارها وبإعادة إنتاجها وصياغتها من جديد[٣٥]. كما عمل إلى جانب ذلك، على الدفع بأطروحته في هذا الكتاب إلى مداها البعيد، فخلص في النهاية إلى أن العرق، "إن صح الحديث عن وجوده" أو "العرق كما يفهم عادة"، "ما هو إلا وظيفة من وظائف الثقافة،

(٣٠) النظر من بعيد ص. ١٣.

(٣١) نفسه ١٤.

(٣٢) نفسه٤٢-١٦.

(٣٣) نفسه. ٤٢.

(٣٤) نفسه ٢٦. ٢٩. ٣١. ٣٣. ٣٦.

(٣٥) نفسه. وكذلك حول (نقد التطورية البيولوجية). وحول (النظام المرجعي لأي ثقافة، وتضامن الفرد مع ثقافته مثل " تضامن المسافر مع قطاره ").

وإبداعا من ابداعاتها"(٣٦). لا بل، إن "الأشكال الثقافية التي يختارها الناس [. . . .] هي التي تحدد إيقاع تطورهم البيولوجي و توجهه(٣٧).

إلى هذا الحد، تكون تساؤلاتنا السابقة الذكر، من قبيل التساؤلات المغرضة. غير أن ما يرفع عنها هذه الصفة، هو الموقف الجديد لليفي ستروس حول التواصل والاختلاف الثقافيين، الذي بثه في هذا الكتاب، والذي يختلف تمام الاختلاف عما سبق أن اتخذه من مواقف في كتابه العرق والتاريخ؛ عن ضرورة تعاون الثقافات وتلاقحها. ولقد دافع ليفي ستروس عن هذا الموقف الجديد، بزعمه أنه قد أصبح يتوجس من هذه "الحركة التي تقود الإنسانية إلى حضارة عالمية مدمرة لتلك الخصوصيات [الثقافية]"، "وبكون التواصل التام مع الآخر [. . .] يشكل خطرا عن أصالة إبداعه، وإبداع الأنا في نفس الوقت"(٣٨). وبذلك صادر ليفي ستروس كل ما سبق أن تغنى به عن أهمية تلاقح الثقافات و تعاونها؛ بوصفهما شرطين ضروريين لازدهارها و"لتحقيق أكثر أشكال التاريخ تجميعية"(٣٩).

إلى هذا الحد كذلك، لا نكون قد رفعنا تلك الصفة عن تساؤلاتنا السابقة. ولتحقيق ذلك، ارتأينا أن نرجع ذاك الموقف إلى مقدمة النظر من بعيد لكي نقرأه في سياقها، ولكي نتم قراءتها بدورها في سياقه. سيلتمس ليفي ستروس في هذه المقدمة العذر للأفراد والمجموعات البشرية، الذين يدفعهم تضامنهم مع ثقافتهم إلى عدم تجاوبهم مع قيم أخرى؛ أي مع ثقافات غيرهم. و سيردد بأنه ليس من

---

(٣٦) نفسه٣٦.

(٣٧) نفسه ٤١.

(٣٨) نفسه ٤٧.

ويرفض ليفي ستروس أن يعد هذا الأمر ضربا من ضروب التاريخ. العرق والتاريخ ٣٨-٣١.

(٣٩) العرق والتاريخ ٦٢-٥٥.

الإثم في شئ بأن " ترفع طريقة في الحياة و في التفكير [الثقافة] فوق غيرها من الطرق الأخرى "[٤٠] . لذلك رأى بعض دارسي ليفي ستروس ونقاده، بأنه قد دشن بكل هذا وذاك، قطيعة أو شبه قطيعة في تفكيره في إشكال الآخر الثقافي [٤١] . ومن جهتنا، فإننا لا نرى ذلك، بل نذهب إلى أنه إن كان قد حصل -بالفعل- تعديل ما في إنتاج ليفي ستروس، فإنه لم يتجاوز بذلك غير موقفه الإتنلوجي. ولا يمكن أن يُعد خرقا لأي عنصر من عناصر ترسانته المعرفية التي أشرنا إلى بعض أجزائها سابقا. فلم يلتزم ليفي ستروس أبدا في أبحاثه الميدانية، بما كانت تقتضيه منه أطروحته من ضرورة تجنب أي نوع من أنواع المفاضلة بين الثقافات[٤٢] . فتناوله لمختلف الأشكال الثقافية للشعوب التي تعاطى معها، تم في نظرنا ضمن استراتيجيتين اثنتين. تكلفت مصادرته وأطروحته بتحقيق اولاهما والتعبير عنها. كما تكلفت بالتعبير عن ثانيتهما، رغبته التي دفعت به إلى المفاضلة بين الثقافات ومقارنتها بثقافته الغربية لحاجة هذه الأخيرة إلى ذلك ولمصلحتها فيه. غير أن ذلك لم يتم وفق قواعد استراتيجية المركزية الأوروبية بخصوص الآخر[٤٣]، التي تعزل -تارة- المختلف الثقافي لإلغائه والرمي به في الطبيعة، وتعمل تاراة أخرى على خلع صفة "الثقافي" على ذات المختلف لإلحاقه بالثقافة الغربية وبتاريخها الخاص[٤٤] . فعند مقارنة ليفي ستروس بعض أشكال الثقافات الأخرى بثقافته الغربية، عمل في الغالب على تفضيل الأولى على الثانية، لمصلحة الأخيرة في

---

(٤٠) النظر من بعيد ١٥ .

(٤١) Terray. Emmanuel , "Face au racisme" Magazine Litteraire " , n 223 , 1985 ; p ; 54 .

(٤٢) ونقف على ذلك في مختلف أبحاث ليفي ستروس الميدانية .

(٤٣) اللهم فيما يخص "الإسلام"، فلقد فاضل ليفي ستروس بينه وبين الثقافة الغربية وفق استراتيجية المركزية الغربية، بتشغيل آليتي الإقصاء والإلغاء .

(٤٤) وهي نفس آليات الاستراتيجية التي يعتمدها الاستشراق في تناوله للشرق .

ذلك و لحاجتها إليه (٤٥). فهل اندرج ذلك ضمن أزمة الغرب الأخلاقية تجاه تلك الثقافات التي عمل على تدميرها، والتي اطمأن باله من ناحيتها، بوصفها ثقافات زائلة، و ثقافات لايمكنها أن تقاومه أو تشكل أي خطر عليه (٤٦)؟ لا يمكننا أن نستبعد ذلك، كما لايمكننا في نفس الوقت أن نعتبره التفسير الوحيد لهذه المسألة. ولايمكننا بالتالي، إلا أن نلحقه بما سبق أن ذكرناه؛ أي بحاجة الغرب لمثل ذلك. ثم إن المركزية الأوروربية، إن سمحت بظهور تلك الأزمة، فإنها لم تسمح بعد بتأججها، وأقصى ما يمكن أن تقبله في هذا الصدد لم يتجاوز عتبة "الإحساس بالذنب و الشعور بالشفقة و الرغبة في المساعدة" (٤٧).

4. إذا رجعنا إلى الفصول الأخيرة من كتاب مدارات حزينة – وهو من الكتب الحقلية الأولى لليفي ستروس – فإننا سنجده قد التقى فيها بالإسلام، حيث عالجه بوصفه ثقافة أخرى بالنسبة إليه. ولو فصَلْنا هذه الفصول عن هذا الكتاب وسلمناها إلى أي قارئ لبقيَة فصوله الأخرى، أو لأي شخص مطلع على نظرية الأنتربلوجية البنيوية في الآخر والثقافة، لما تصور بأنها صادرة عن ليفي ستروس. ذلك لأننا نقف فيها من جهة على مفاضلة بين تلك الثقافة وثقافته الغربية الخاصة، كما أننا لن نقف فيها على ما تعودناه من ليفي ستروس في مثل هذه المناسبات من جهة ثانية.

(٤٥) لقد أراد ليفي ستروس من هذا التفضيل، أن تعمل الثقافة الغربية على مراجعة نفسها بتأمل "الأفضل" في الثقافات الأخرى و استلهامه. انظر على سبيل المثال لا الحصر، "الأفضل" في ما يخص طرق التأديب و العقاب ومؤسساتهما . Tristes tropiques,466. و " الأفضل" في ما يتعلق بالوعي البيئي. Le regard éloigné,36

و لعل أهم درس انتهت اليه أنتربلوجية ليفي ستروس من خلال تأملها للثقافات الأخرى، هو الدرس البيئي. ففي هذه الثقافات الأخيرة، يحتل الإنسان "موقعا معقولا داخل الطبيعة" من حيث كونه جزءا منها، وليس سيدا لها أوعليها.

(٤٦) ننبه الى أن الثقافات المعنية في هذا المضمار هي ثقافات الهنود الحمر بالقارة الأمريكية.

(٤٧) لقد ذهب الى ذلك، محمد حسين دكروب، الأنتربلوجيا. الذاكرة و المعاش بيروت ١٩٨٤، ٧٠.

فلم يفضل الإسلام على ثقافته الغربية، مثلما فعل ببقية الثقافات الأخرى في نفس الكتاب، وإنما عمل على تسطير "عيوب للإسلام"، ومقارنتها بعيوب الثقافة الغربية بمقوماتها النصرانية. لا بل، تمادى فحمَّل الإسلام مسؤولية بعضها (٤٨) كما لم يتعب من معالجة الإسلام بوصفه شيئا وموضوعا، و عن تسطير أحكام مسبقة فيه تختلف بصفة جذرية عما دافع عنه بنفسه في كتابه العرق والتاريخ، بل تتنصل منه وتناقضه(٤٩) . لذلك أضحى الإسلام عنده، "دينا كبيرا يقوم على العجز عن نسج علاقات مع الخارج أكثر مما يقوم على بديهية وحي "(٥٠). أما المسلمون، فإذا "لم يسعوا دائما بطريقة وحشية لجذب الآخر ليقاسمهم الحقيقة، فإنهم مع ذلك (و هذا اخطر) عاجزون عن تحمل وجود هذا الآخر "(٥١). ومفارقة الإسلام تكمن في كونه هو "الذي أبدع التسامح في الشرق الاوسط [. . .] لايسمح لغير المسلمين بعدم انقلابهم عن عقيدتهم لمصلحة عقيدته "(٥٢) .

لنكتف بهذا القدر، فمثل تلك الاحكام المسبقة لليفي ستروس في الإسلام أكثر من أن تحصى. ولقد استخرج جلها محمد حسين دكروب في كتابه السابق.

---

(٤٨) " فعندما انجرف الغرب الى مواجهة الإسلام بالحروب الصليبية تشبه به. " "فبمواجهة الإسلام تحولنا الى مسلمين " Tristes Troupiques ,499 .

(٤٩) جاء في العرق والتاريخ: عن الإسلام ما يلي: "ومنذ ثلاثة عشر قرنا مضت، صاغ الإسلام نظرية تضامن جميع أشكال الحياة الإنسانية، النفسية والاقتصادية والاجتماعية و الروحية" ٢٥ .

(٥٠) Tristes tropiques , p . 484
وترجمة هذا النص، والذي يليه كذلك، هي لحسين دكروب، الأنتربلوجيا، س.ذ. ص. ٧٩ وتجدر الإشارة الى أننا نستخدم طبعة ١٩٨٤ لهذا الكتاب بدلا من طبعة ١٩٧٨ التي اعتمدها دكروب. ذاك من جهة، ومن أخرى فإننا لا يمكن الا أن نلاحظ في هذا المضمار على العلماني ليفي ستروس كذلك، امتياحه في هذا الحكم القيمي من المعجم الديني النصراني، وكذا من أطروحة معروفة للنصرانية في نقد الإسلام ومجادلته؛ وهي أطروحة نفي صفة الدين الموحى به عنه.

(٥١) Ibid.

(٥٢) op. cit . 486 .
ونقف على نفس المعنى بصفحة ٤٨١ .

الذكر، وعمل على مناقشتها و تفنيدها و دحضها . ولقد اعتمد في ذلك أطروحة ليفي ستروس نفسه في الثقافة والآخر . لذلك خلص إلى أن الإسلام قد اعترف بوجود الآخر المختلف و لم يلغه أبدا سواء من جهة نصه الحضاري [٥٣] أو من جهة ممارساته التاريخية [٥٤]. بينما شكل رفض الآخر "العنوان الرئيس للتاريخ الأوروبي الحديث" [٥٥].

ولا يرجع هذا الموقف لليفي ستروس إلى ما جاء في هذه المناقشة فقط، بل يؤول كذلك إلى انتمائه الثقافي نفسه؛ من حيث كونه أحد المفكرين الغربيين. فهل كان يستطيع أن يتخد موقفا آخر مخالفا للموقف الذي اتخذه من الإسلام ؟كلا. فما كان له إلا أن يتضامن مع ثقافته الغربية بالرغم من مسلماته وأطروحاته في الثقافات الأخرى. فمعالجته للإسلام مثل معالجة غيره من الغربيين، لايمكن أن تتم إلامن خلال نظام ثقافي مرجعي غربي. يقوم هذا النظام -في إطار تأسيس الذات بنفي المخالف- على ما سبق أن نسجته الثقافة الأوربية، بمقوماتها اليونانية النصرانية، من تصورات للإسلام والمسلمين عند التقائها بهما واحتدامها معهما بالشرق الإسلامي والأندلس خلال القرون الوسطى. فهذه التصورات هي التي تسمح بمثل تلك الأحكام المسبقة وتسوغها. ناهيك عن أنها سبق أن ضمنت لنفسها إمكانية الاستمرار والديمومة في الوعي واللاوعي الغربيين اللذين ينتمي إليهما ليفي ستروس [٥٦].

---

(٥٣) ويقصد بذلك دكروب القرآن الكريم . الانتربلوجيا . س . ذ

(٥٤) نفسه . ٨٧-٨٢ .

وهو كذلك في نظرنا العنوان الرئيس للتاريخ الأروبي القديم والوسيط .

(٥٥) نفسه ص ٩٧ .

(٥٦) و تلك هي إحدى الأطروحات التي تثوي في هذا البحث وتتوارى خلف تتبع تصورات الاستشراق الإسباني للإسلام من ريموندس لوليوس الى ميجل أسين بلاثيوس .

وعن تصورات الغرب النصراني للإسلام في القرون الوسطى ومطلع العصر الحديث يراجع : =

وبعد. فمما لاشك فيه أن الأنتربلوجية البنيوية يمكنها أن تساعد على قراءة إلاستشراق، كما يمكنها أن تساهم في قراءة نزعتها إلاستشراقية في نفس الوقت. ناهيك عن أنه يمكن استثمارها في معالجتنا للاستشراق، من حيث كوننا أغيارا له، ومادة لدرسه و لمعرفته، ومن حيث كونه آخر بالنسبة لنا نحاول أن نجعل منه موضوعا لدرسنا ولمعرفتنا.

= سعيد. إ، الاستشراق، س. ذ. ٨٧-٩٢

Southern. R.W, Western Views of in the Middle ages, London, 1971. 40.

Daniel. N, Islam and the West, Edinbourgh, 1960. Intro. 252- 60

Ibarra-Bunes, Angel Miguel de, La imagen de los musulmanes y del norte de Africa en la Espana de los siglos XVI y XVII. Los caracteres de una hostilidad, C.S.I.C, Madrid. 1989. 201-228.

ويجدر التنبيه في هذا الصدد كذلك على أن ليفي ستروس قد ذهب -متؤسفا في مدارته الحزينة - الى أن الإسلام قد وقف حاجزا بين النصرانية وبين البوذية الشرقية. ونجد نفس الأسف يعبر عنه في القرون الوسطى النصرانية ريمون لول عندما كان يتمنى أن يتنصر التتار، ولا يقبلوا الإسلام حتى لا تصبح النصرانية في خطر. أفلا يمكننا بعد هذا أن لا نذهب الى أن تصورات الثقافة الغربية المعاصرة للإسلام لم تقطع بعد مع نظيراتها في القرون الوسطى؟ ثم ألا يمكننا كذلك أن نتحدث عن كون هذه التصورات لم تستطع أن تقطع بالمرة مع أصولها الدينية النصرانية؟ بلى.

Tristes Tropiques, 490

Southern. R.W, Western View, 68.

الباب الأول

تأسيس الاستشراق الإسباني وتصوراته:
البدايات والروافد

الفصل الأول

البدايات الأولى للترجمة

تمهيد :

لم تخضع بدايات الاستشراق الإسباني وروافده إلى مراجعات علمية متعددة ولا كافية. ويرجع ذلك، فيما يرجع اليه، إلى أن الدراسات القليلة التي تناولت هذا الاستشراق، لم تدرج هذه القضية ضمن اهتمامها الأساس، كما أنها لم تكن لتتصور بأن لهذه المسألة أهمية بالغة لمعالجة تصورات هذا الاستشراق لموضوعه. ناهيك عن أنها لم تكن لتكترث -أصلا- بإدراج دراسة هذه التصورات ضمن استراتيجية أبحاثها؛ مادامت لم ترم أكثر من التأريخ للاستشراق الإسباني الحديث[1]. وبذلك لم يهتم "جيمس طوماس مونرو" **J.T. Monroe** بالبدايات المبكرة للاستشراق الإسباني ولا بروافده في كتابه: الإسلام والعرب في الأبحاث الإسبانية. من القرن السادس عشر إلى وقتنا الحاضر [2]. واكتفت "ماريا مانثناريس دي سيري" **M. Manzanares de Cirre** بعرض بدايات هذا الاستشراق في مقدمة كتابها: المستعربون الإسبانيون خلال القرن التاسع عشر [3]. وفي محاضرته عن

---

(١) سنعني فيما سيليه من هذا العمل، بتناول هذا القسم من الاستشراق الإسباني، وعند ذلك ستتاح لنا الفرصة لعرض مختلف الدراسات التي اهتمت بهذا الاستشراق وتقويمها.

(٢) Monroe. T. James, Islam and the Arabs in Spanish scholarship, Leiden, 1970.

(٣) Cirre. Manzanares. De, Arabistas Españoles del siglo XIX, Madrid, 1972 .

وتجدر الإشارة الى الطابع " الكرونولوجي المحدود" لهذا الكتاب قد أثار انتباه "مانويلا مارين" في مونوغرافيتها المتميزة عن المستعربين الإسبانيين بوصفهم عائلة محدودة ومحددة.

Marín. Manuela, Arabistas en España: Un asunto de familia, Al-Qantara, 12, 1992, 383.

تـاريخ الاسـتشراق الإسباني وآفـاقه الراهـنة (٤)، تعـرض "خـاسنتو بـوش فـيلا" J. Bosch Vila إلى بدايات هذا الاستشراق، ليؤطرها ضمن مختلف شروطها التاريخية وسياقاتها الثقافية التي أدت إلى ظهورها ووسمها بسمات محددة.

ترجع أولى هذه البدايات عنده إلى ما سماه: "بشرقنة شبه جزيرة إيبيريا خلال العصور الوسطى" (٥)، نتيجة لما عرفته من غزو لعناصر بشرية شرقية، حملت اليها، بالإضافة إلى "دمائها الجديدة، وتقاليدها الثقافية [. . .] نمطا للعيش مستوحى من روح دينية جديدة التي هي الإسلام" (٦). لقد استلزمت هذه الشرقنة من الأندلسيين–من ضمن ما استلزمته– عودتهم الدؤوبة إلى منابعهاالأصلية. لذلك عمل عبد الرحمن الثاني بوصفه "أول مستشرق إسباني مسلم" (٧) على استجلاب مختلف الكتب والمظان العلمية التي نقلها العرب عن اليونانيين والفارسيين إلى الأندلس أو إلى "إسبانية المؤسلمة" (٨). ولذلك شد الأندلسيون الرحال إلى المشرق للتشبع بدرسه العلمي ونقله إلى بلادهم، إلى حد أصبحت إسبانية مرآة

---

(٤) ألقى المؤلف هذه المحاضرة في ١٣ نوفبر ١٩٦٦، بمدرج الجامعة البابوية بسلمنقة. وذلك بمناسبة الافتتاح الرسمي للمركز الجهوي للمستشرقين وانضمام المركز الشرقي لنفس الجامعة الى الجمعية الإسبانية للمستشرقين.

Bosch Vilà. Jacinto, "El Orientalismo Español. Panorama histórico. Perspectivas actuales, Boletín de la Asociación Española de Orientalistas, 1967, 175-188.

(٥) ن.م، ١٧٧

(٦) نفسه. وتجدر الإشارة الى أن بعض المؤرخين الغربيين للأندلس وإسبانيا الذين يعتمدون العرق معيارا لتفسير التاريخ يعاندون في نفي هذه الشرقنة.

Sánchez Albornoz. Claudio, Españoles ante la Historia, Buenos Aires,1969, 35.

Olagrie. Ignacio, Les Arabes n'ont jamais envahi l'Espagne, Paris,1969 .

(٧) نفسه. ويسحب مؤرخنا هذا الحكم كذلك، على الحكم الثاني.

(٨) ن.م، ١٧٨

للعلوم الشرقية وللأشكال الفكرية والثقافية للمعرفة الهلينية والإسكندرانية، ومجالا لتداولها وإشعاعها.

كما استلزمت ذات الشرقنة من نصارى شبه الجزيرة كذلك، ضرورة التعرف اليها وإلى أسسها، إلى جانب ضرورة مواجهتها، مما أدى إلى ظهور استشراق الترجمة، واستشراق الدفاع عن النصرانية والتبشير بها، واستشراق الملك "ألفونسو العاشر"، والاستشراق الوسيط. ومما أدى كذلك إلى انحصار الدراسات الشرقية بإسبانية طيلة عصر النهضة وخلال "القرن الذهبي **Siglo de oro**"، لكي لا تنبعث الامع مطلع القرن الثامن عشر [٩].

لا يمكننا أن ندزج الأميرين الأمويين الأندلسيين عبد الرحمان الثاني والحكم الثاني ضمن أوائل المستشرقين الإسبانيين لاختلاف تصورنا للاستشراق عن فهم بوش فيلا له، غيرأنه يمكننا أن نرجع بدايات الاستشراق الإسباني القديم وروافده إلى تلك الشرقنة، وأن ندافع على ذلك. فبدخول الشرق إلى الأندلس بوصفه نظاما إسلاميا في الحياة، ورؤية محددة لهذا النظام، واستمراره بإسبانية [١٠] إلى حدود

(٩) ن.م، ١٧٨-١٨٠ / ١٨٠-١٨١ / ١٨٣ / ١٨٤-١٨٦

(١٠) نقصد بالأندلس ذلكم الفضاء الذي يتحدد في المكان بقسم من شبه جزيرة إيبرية، اتسع وضاق بحسب مراحله التاريخية المختلفة، كما يتحدد في الزمان فيما بين الفتح الإسلامي لهذه المنطقة، وانحصار سلطته السياسية بها حول تخوم مملكة غرناطة، الى رحيله عنها نهائيا بعد ما سمي بسقوط هذه المملكة. أما إسبانية، فإننا نقصد بها ذلك الفضاء الذي تحدد بدوره في المكان، بجزء من شبه جزيرة إيبرية، كما تحدد في الزمان خلال نمو ما يسمى بحركة الإسترداد النصراني للجزيرة، وسقوطها بيد الملوك الكاثوليك. فعند ذاك، وعند ذاك فقط، بدأت تتكون وتتشكل إسبانية بوصفها ذاتا حضارية وثقافية وسياسية. ولا يتسع المجال الآن للحديث عن هوية هذه الذات ومدى ما يلازمها من تصدعات متعددة. غير أنه تجدر الإشارة مع ذلك الى أن "كلوديوسانتيش ألبرنث"، أحد كبار المتخصصين في تاريخ إسبانية الوسيط، قد ادعى بأن هذه الأخيرة، بوصفها تلك الذات، قد وجدت فيما قبل الفتح الإسلامي لها، لا بل منذ الأزل. بينما=

أواسط القرن السابع عشر، لم يكن أمام نصارى هذه المناطق، الا أن "يخترعوا" الاستشراق، وأن ينتجوه ويعيدوا إنتاجه باستمرار.

كيف يمكن أن نتحدث عن اختراع هؤلاء النصارى للاستشراق؟ وإلى أي حد يمكن أن يستقيم هذا الحديث وأن يكتسب مشروعيته العلمية والنظرية؟ لا يمكن أن تنفك محاولة الجواب عن هذين التساؤلين عن مسألتين متلازمتين. أولاهما، بداية الاستشراق بصفة عامة، او بداية الاستشراق العالمي، وثانيتهما، فهمنا وتصورنا لهذا لإستشراق.

تكاد تجمع الدراسات التي اهتمت بأسباب بداية نشأة الاستشراق او عرجت على ذلك، على أن مجمل هذه الأسباب يمكن أن تؤول إلى اضطرار الغرب النصراني في القرون الوسطى إلى معرفة الإسلام للإحاطة بعوامل قوته الدافعة بأبنائه إلى الانتشار في العالم المعروف أنذاك. وذلك بقصد الرد عليه، ومواجهته والحيلولة بينه وبين أن يستهوي نفوس النصارى أو إعجابهم؛ لتمكين النصرانية من تحقيق رغباتها في القوة والانتشار كذلك (١١). ضمن هذا الاضطرار يمكن أن ندرج التقاء النصرانية بالإسلام في الأندلس، والحروب الصليبية، وحملات التبشير

= جعل "أميركو كاسترو" في وصول الإسلام الى الجزيرة، بداية تشكل تلك الذات من خلال التقاء الثقافات الإسلامية والنصرانية واليهودية بها.

Sánchez-Albornoz. Claudio, Españoles ante la Historia, Buenos Aires,1969, 35.

Américo. Castro, La Realidad Histórica de España, Mexico, 1962, 20

وعن مفهوم إسبانية خلال القرون الوسطى وتشكلاته، يراجع ضمن تصور قانوني للمسألة:

Maravail. Jose Antonio, El concepto de España en la edad media, 2.ed, Madrid, 1964, 17-48.

وعن تشكل ذات المفهوم وعلاقته بالإسلام، ن.م، ١٥٧- ١٦٣ / ١٩٧-١٢٢.

(١١) سعيد. إدوارد، الاستشراق. المعرفة. السلطة. الإنشاء، تر. أبو ديب أحمد، ط ٢، بيروت، ، ١٩٨٤، ٨٩-١٠٠

سالم. حميش، الاستشراق في أفق انسداده، الرباط، ١٩٩١، ١٥-١٦

سذرن. رتشارد، نظرة الغرب الى الإسلام في القرون الوسطى، تر. خشيم علي فهمي وصلاح الدين حسني، طرابلس ليبيا، ١٩٧٥، ١٧

النصرانية، وتأثير الفكر الإسلامي الرشدي على الفكر النصراني الوسيط في أوربا(١٢). لقد استلزم لقاء الدينين المذكورين -من ضمن ما استلزمه- نشوب صراع على الأرض وعلى الإنسان بينهما، اتخذ أشكالا متعددة ومختلفة. ومن ضمنها شكل الحروب الدموية التي استرسلت بينهما، خاصة بعد استلاء "ألفونسو السادس" **Alfonso VI** على طليطلة سنة ٤٧٨ / ١٠٨٥. لقد أدى هذا الحدث الجسيم في تاريخ الأندلس والاستشراق معا، إلى أن يسعى النصارى إلى تحقيق هدفين متكاملين. أولهما، تصحيح نصرانية المستعربين بالأندلس وتهذيبها من الفساد الذي اكتسبته من جراء التقائها بالإسلام (١٣). وثانيهما، معرفة هذا الدين

---

(١٢) تميز من بين مؤرخي الاستشراق ودارسيه، قاسم السامرائي بالانتباه الى أهمية هذا العامل في نشأة الاستشراق الذي عالجه على ضوءه. الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، الرياض، ١٩٨٣. ٢٤ / ٢٥-٢٧ / ٤٦-٤٩ / ٧٣-١٠٠.

(١٣) وذلك بتطهيرها مما علق بها من المؤثرات الإسلامية، وتحطيم شعائرها لتعويضها بالشعائر الكاثوليكية الرومية. ولقد انطلقت هذه العملية من دير كلوني بوصفها توبة وتكفيرا حربيا عن الغضب الإلهي الذي تمثل في انتشار الإسلام وتوسعه.

"The Christian troops were followed by Clunic monks, who set to work to destory the national Mozarabic rites and to substitute those of Rome"

Trevor. Roper. Hugh, The rise of Cristian Europe, Norwich -England 1978.145

والنص مأخوذ من السامرائي، ٢٣ وبالفعل فلقد ترتب عن لقاء النصرانية بالإسلام في الأندلس أن استعربت كنيستها و(تأسلمت) الى حد تبنت فيه الإصطلاح الديني الإسلامي.

" ... la traducción árabe de los cánones de la iglesia mozárabe [...] la total bona fide con la que los cristianos parecen haber adoptado la terminología religiosa islámica"

Fierro Bello. M.I, "El Islam andausí del S. V/XI ante el judaísmo y el cristianismo", Dialálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la edad media en la península ibérica. BBREPOLS, Belgiúm, 1994. 86

مثلما ترتب عن ذلك أيضا، ظهور هرطقة نصرانية تسمى بهرطقة: "التبنى" Adoptionisme خلال القرن الثامن، ووصولها الى بقية أوربا فيما بين القرن الثاني عشر والرابع عشر الميلاديين. والمقصود بالتبني هو الإعتقاد بأن عيسى لم يكن إلاها الا بالتبني. وأنه لا بد من تأويل ما جاء بشأن هذه البنوة في الإعتقاد النصراني.

"Jésus dont l'humanité n'aurait été divine que par adoption. D'oú le nom de l'adoptionisme (....) - "Bon, quil soit fils de Dieu doit être interpréter" ... "

Epalza. M. De, Influences islamique dans la théologie chrétienenne medieval:Ladoptionisme espaganol (VIIIemesiecle), Islamo - christiana, Roma,1992, 55. 62.

لتيسير إمكانية مواجهته ونفيه، وإقامة سد منيع بينه وبين إفساد النصرانية من جديد. ولقد لبس هذا السعي لبوس التوبة والتكفير عن التعامل مع الإسلام ومهادنته، لكي تنطلق من دير "كلوني" **Klony** الذي احتضن هذا المشروع، حرب ضروس ضده وضد النصرانية بالأندلس الذي اتهم بإفسادها في نفس الوقت.

1. ولقد اقتضت إدارة هذه الحرب وضمان ديمومتها، أن انتقل النصارى من التعرف إلى الإسلام من خلال ملاحظة الممارسات والطقوس الدينية للمسلمين(١٤)، إلى تنظيم معرفته وتعميقها وتدبيرها عبر ترجمة معاني مصدره الأساس، أي القرآن الكريم، إلى اللاتينية(١٥)، إلى جانب رسالة في المجادلة النصرانية للإسلام، بقصد الاستعانة بها في الحرب العقيدية ضد المسلمين في

---

(١٤) Koningsveld. Van. P.Sj, La Apología de Al-Kendi en la España del siglo XII. Huellas Toledanas de un "Animal Disputax,". Actas del II Congreso Internacional de Estudios Mozárabes, Toledo, 1989, 107.

(١٥) أنجزت هذه الترجمة بأمر من رئيس رهبان دير كلوني Cluny "بطرس الموقر Petrus Venerabilis، ولحساب مشروعه في سنة: ١١٤٣. ولقد دأب مؤرخو الأديان وأفكارها على نسبة هذه الترجمة الى روبيرتوس كتنيسس Robertus Ketenesis. والواقع أن بطرس هذا، كان قد أمر كذلك بطرس الطليطلي Petrus Toletanus أحد اليهود المتنصرين بالأندلس، بإنجاز نفس الترجمة. ذلك هو ما يستفاد من بعض رسائل الموقر الى سان برناردو San Bernardo. فضلا على أنه قد جاء على أعلى الورقة الأولى لإحدى نسخ الترجمة المعنية، المحفوظة بالمكتبة الوطنية باريز Mas. Lat. 14,503 بأنها من عمل بيتروس طوليطانوس. "Translatio Alchorani per M. Petrum Toletanum".
والظاهر أن كلا من هذا الأخير وروبرتو كيتون وغيرهما من بقية تراجمة الفريقين (ومنهم حتى أحد المسلمين المنقلبين عن دينهم الأصلي الى النصرانية) قد ساهموا جميعا كل واحد من جهته، في إنجاز أول ترجمة للقرآن الى اللاتينية. فالموقر كان قد شكل فريقين من التراجمة، يكمل كل واحد منه الآخر من حيث إتقان اللغات المطلوبة، لإنجاز هذا الغرض ونظائره.
يراجع:
Muños Sendino. José, "La Apología del Cristianismo de Al Kindi " Ed. Preparada y anotada, Miscelenia Comillas, 11-12, 1949, Introducción, 357. 64.65.69.72.
ويعضد قاسم السامرائي الرأي الذي لم يشتهر في هذا المضمار؛ أي ذلك الذي ينسب هذه الترجمة الى بطرس الطليطلي. ولقد استدل على ذلك بنص للرجل، اقتطفه -في الظاهر- من إحدى النسخ المخطوطة لهذه الترجمة، وقام بترجمته الى العربية.
"Ego Petrus Toletanus qui hunc librum translutit de Arabico latinum"
"أنا بطرس الطليطلي الذي ترجم هذا الكتاب من اللسان العربي الى اللاتيني"، السامرائي. قاسم، ٢٢.

الأندلس (١٦). ولقد دشن النصارى بهذه العملية الأخيرة، ما سيعرف في تاريخ الأندلس العقدي المتعدد، بالمجادلة الدينية التي يصور فيها كل من الإسلام والنصرانية ذاتهما وآخرهما في نفس الوقت. لقد رافقت هاتين الترجمتين -على فترات متقاربة ومتتالية- ترجمات أخرى للقرآن الكريم، ولأجزاء مختلفة ومتعددة من الإنتاجات العلمية والأدبية العربية والإسلامية (١٧). في هذا الإطار يمكن أن نعتبر تشكيل رئيس رهبان دير كلوني "بطرس المحترم" **Petrus venerabilis** الذي احتضن مشروع التوبة والتكفير، لفريق من المترجمين، بمثابة الجُهد المدشن لتشكل الاستشراق الإسباني والعالمي، في مطلع القرن الثاني عشر الميلادي بالأندلس.

لقد احتضنت عملية الترجمة هذه ميلاد الاستشراق من حيث كونه طلبا غربيا للشرق، وتصورا محددا له. والمقصود بالشرق في هذا المضمار، الإسلام

---

(١٦) وهي الرسالة المنسوبة الى عبد المسيح ابن إسحاق الكندي الى عبد الله ابن إسماعيل الهاشمي، التي سنعالجها فيما يليه من هذا البحث.

(١٧) ومنها على سبيل المثال لا الحصر، ترجمة الشماس "ماركوس دي طوليدو" Marcos de Toledo خلال القرن ١٣م للقرآن الكريم، ولعقيدة المهدي بن تومرت، بأمر رئيس الأسقفية، وإشرافه "رودريغو خيمينث دي رادا Rodrigo jiménez de Rada

Bosch Vilà. Jacinto, "El Orientalismo Español. 179-180.

ومن بين الدراسات التي اهتمت بالتعريف بهذه الترجمات:

Alverny. M. Th. d', "Deux traductions latine du Coran au Moyen Age", Archives d'histoire doctrinale et littéraire au Moyen Age, XVI, 1947-48, 69-131.

Alverny. M. Th. d', et Vajda. G, "Marc de Tolède, traducteur d'Ibn Tumart", Al-Andalus, XVI, 1951, 99-140. 259-307; XVII, 1952, 1-56.

Millas Vallicrosa. J. M, "Las primeras traducciones científicas de origen oriental hasta el siglo XII", Actes du IX Congrès international d'Histoire des Sciences, Barcelona-Madrid, 1951, 33-68

Menéndez pidal. R, "España y la introducción de la ciencia árabe en occidente", R. I. E.I. Madrid, 1955, 13-34.

وثقافته، أما الغرب، فهو في ذات المضمار كذلك، النصرانية وثقافتها. فكيف تم إنتاج هذا الطلب؟

إذا تأملنا هذا الطلب - بعدما ألمعنا إلى هدفه الأساس- فإننا سنجده يعبر عن إرهاصات الوعي الغربي بالشرق، من خلال وعي النصرانية بالإسلام، ويفتتح انطلاقه وتشكله وتصلبه. لقد رام هذا الوعي تأسيس الذات الغربية وتدعيمها من خلال معرفة نقيضها أوآخرها الذي هو الإسلام، والسيطرة عليه؛ فالكيانان معا، النصرانية والإسلام، ينعكسان داخل هذا الوعي ويتقابلان. لا بل، إن الإسلام يعبر عن تصدعات هذا الوعي وتناقضاته؛ أي عن آخره الداخلي، أو آخره الضدي. ولاغرو في ذلك، ألم يجد هذا الوعي في الإسلام أصلا لانحراف النصرانية بإسبانية ولتوالد هرطقاتها الداخلية؟ بلى. ولقد اعتمد هذا الوعي -فيما اعتمده- أسلوبا محددا في إنتاج خطابه، اعتمد على آلية التمركز على الذات والتمحور حولها. ذلك هو ما يفسر تشويه ترجمات القرآن الكريم وتحريفه. وتجدر الملاحظة إلى أن هذا التشويه وذاك التحريف لا يرجعان إلى رغبة النصارى فيهما -فقط- [١٨] بقدر ما يؤولان إلى اعتماد هؤلاء لهذه الآلية، ولمنهجية تتبع التأثير والتأثر وتعقبهما، وهي ذات المنهجية التي ما فتئت تخضع اليها بعض الإنتاجات الاستشراقية لحد الآن. فبما أن النصرانية سابقة في الظهور عن الإسلام، فإنها هي الأصل المؤثر والمعير، والإسلام هو الفرع المتأثر والمستعير. ذلك هو ما يفسر في نظرنا تحاشي ترجمات اللاتين للقرآن لكل المفردات التي تحيل فيه على معانى الإسلام والتسليم والمسلمين، وإسقاطها وتعويضها بمفردات ومعاني الإسماعيلية

---

(١٨) والواقع أن الإسلام والفكر الإسلامي لم يلعبا هذا الدور في الأندلس فقط، بل تعداها الى بقية أوروبا. "فلقد كان لابن رشد دور في ظهور الفرق الملحدة في النصرانية والتي هزت مدرسة باريس. . . . "، إرنست رينان، ابن رشد والرشدية، تر. عادل زعيتر، القاهرة، ١٩٥٧، ٢٦٧. والواقع كذلك، أن الشرق يعد في الاستشراق رديفا وأصلا للآخر الداخلي في الغرب، أي لأناه الضدي، الذي مثله في حالتنا هذه ابن رشد.

والسراسانيين والمحمديين (١٩). وذلك هو ما يفسر قلق النصارى تجاه هذا الكتاب، عندما ذكر بعض القصص التي وردت في كتبهم "بصورة لا تتفق مع مايعهدونه" فيها، (٢٠) كما يفسر حيرتهم عندما دعي إلى الإيمان بما جاء به عيسى

---

(١٩) لا يمكننا أن ننفي هذه الرغبة بطبيعة الحال، غير أنه لا يجدر بنا أن نختزل الاستشراق في ميول ورغبات المستشرقين فقط، ما دمنا نطمح الى معالجته بوصفه "معرفة غربية أمست الحاجة تدعو الى نقد أسسها، ومراجعة تلك الأسس".
يفوت. سالم، حفريات الاستشراق. في نقد العقل الاستشراقي، الدار البيضاء، ١٩٨٩، ٥
سعيد. إدوارد، تغطية الاسلام، تر. سميرة خوري، بيروت، ١٩٨٣، ١٧٦-١٧٧.
ناهيك عن أن مقاربة الاستشراق من خلال البحث في أهدافه عبر التعريج عن رغاباته، تحصربحثنا في إديلوجية الاستشراق -التي لا يمكن أن ننتقص من أهميتها- عندما ينبغي أن نحرص على ضبط أسسه المنهجية، لكي نتمكن من نقده نقدا؛ بقدر ما يحاول أن يكون معرفيا، بقدر ما يتغيى الابتعاد عن النقد الإديلوجي، أو الانحصار فيه، والاعتماد عليه فقط.

(٢٠) الإسماعيلية نسبة الى إسماعيل ابن إبراهيم عليهما الصلاة والسلام والمقصود بالسرسانيين في هذا المضمار، المسلمين. وتجدر الإشارة الى أن مفردة سراسان المشتقة من اللاتينية Saraceni orum استخدمت قبل ظهور الإسلام -خلال القرن الأول لبعثة المسيح، لتسمية المجموعات البشرية المنحدرة من شبه الجزيرة العربية وتلقيبها ونعتها. ولقد اكتسبت معناها الاصطلاحي والتاريخي في الغرب النصراني اللاتيني خلال القرون الوسطى؛ للتعبير عن المسلمين بصفة عامة، وعن المسلمين المحاربين للنصرانية من عرب وبربر بصفة أخص.

Diccionario del uso del Español, Gredos, Madrid, 1982

Encyclopedia Universal Ilustrada, Espasa Calpe, Madrid, 1987.

ولقد حذر خوان أندريس Juan Andres -الذي يقدم نفسه في كتابه، بأنه من أحد المنقلبين عن الإسلام، المهتدين الى النصرانية في الأندلس قبيل سقوط غرناطة- النصارى من تلقيب المسلمين بالسراسانيين؛ حتى لا يختلط ذلك بالانتساب الى سارة، أم إسحاق، زوجة أب الأنبياء إبراهيم عليه السلام.

"que mahoma descende de esmahel fijo de abraham y fijo de agar ancilla de Sarra por la qual son dichos los moros Agareni: y no deven ser llamados saraceni: por que no descende de Sarra fue muger ligítima de abraham"

Andrés. Juan, Libro nuevamente imprimido que se llama confusion de la secta mahomética y dél alcoran, Valencia, 1515. 10. r.v.

والمحمديين نسبة الى محمد نبي المسلمين (ص). والمقصود من وراء هذا التنسيب، نفي صفة الدين الإلهي عن الإسلام، لكي يصير مجرد دعوة محمدية نتجت عن علاقة صاحبها براهب =

ضمن الإيمان بما أتى به جميع الرسل والأنبياء، منكرا عليهم التثليث والصلب والحلول والذنب الأصلي الخ. . فكيف يصح هذا؟، وكيف لا يقلق النصارى ويحارون، فيشوهون ويحرفون، وهم الأصل والإسلام هو الفرع؟!!.

بذلك يتضح لنا بأن عملية الترجمة التي استجابت للشرقنة المذكورة، قد احتضنت بدايات الاستشراق الإسباني، مشكلة في ذات الوقت لإحدى روافده الأصيلة التي تمده بتصوراته لموضوعه. وإلى جانب ذلك فسترافق الترجمة جميع مراحل هذا الاستشراق وأطواره العديدة، لتستجيب بذلك إلى مختلف مجالات اهتماماته المفضلة.

2. من بين أهم مراحل الاستشراق الإسباني، طور دال في تاريخه يمتد من بداية القرن الثالث عشر الميلادي إلى نهاية القرن الخامس عشر منه. ففي بداية هذه الفترة صاغ الملك "ألفونسو العاشر" **Alfonso X** مشروعه الاستشراقي، عندما أمر بالعناية بالتراث الإسلامي، كما اشتد خلالها الاهتمام بما سيعرف في التاريخ الديني للأندلس وإسبانية بالمجادلة والتبشير الدينيين.

= نصراني منحرف ومتهرطق. ثم إن النصارى لما ينسبون الإسلام الى محمد، فيصير المسلمون عندهم: المحمديون، فإنهم ينطلقون في ذلك مما تعودوه من نسبتهم لأنفسهم الى المسيح. وفي ذلك ما يعضد ما نذهب اليه من تمركز المستشرقين على ذاتهم وتمحورهم حولها. ويرتبط هذا الأمر "بالمشاكل النظرية للترجمة"، فكل لغة تحمل تصورا للكون وتعمل على بلورته ونشره وتكريسه لا يطابق بالضرورة تصور لغة أخرى، بل يختلف عنه ويتميز. فنقل القرآن من العربية الى اللاتينية، ما كان يمكن أن يتم من خارج تصور اللاتين للدين وللوحي وللنبوة. لذلك فالتشويه والتحريف اللذان لحقا ترجمة القرآن فيما يخص استخدام الإسماعيليين والمحمديين السراسانيين بدل الإسلام والمسلمين، لا يرجع الى رغبة اللاتين في ذلك فقط، بقدر ما يؤول في نظرنا الى هذا العامل الموضوعي. ولا يزيد الأمر في هذه الحالة، أن وافق الموضوعي الذاتي. عن المشاكل النظرية للترجمة، يراجع:

Mounin. Jeorge, Les problèmes téorique de la traduction, 1963, 189 - 223 . 227-241

ففي منتصف القرن الثالث عشر تمخض عن الشغف الاستشراقي للملك المذكور، أن ظهرت أول ترجمة للقرآن إلى القشتالية بدلا من اللاتينية، إلى جانب ترجمة أعمال أدبية شرقية -إلى نفس اللغة- من مثل، كليلة ودمنة، وأعمال علمية من مثل، كتب في الفلك وغيره من العلوم الأخرى [٢١]. كما نتج عن ذات الشغف، تأسيس نفس الملك لمدرسة للاتينية والعربية بإشبيلية في سنة: ١٢٥٤ لتعليم العربية ومختلف العلوم التي تضمنتها هذه اللغة من طب ورياضيات وفلسفة وغيرها، لذلك جلب اليها طوائف من العلماء والمترجمين المسلمين واليهود ليشتغلوا بها تحت إمرته وإشرافه الشخصي والمباشر [٢٢]. ويذكر له مؤرخوه بأنه قد استجلب كذلك إلى قصره عددا من هؤلاء المتخصصين ليتابعوا بفضل عنايته الخاصة، مشروع مدرسة طليطلة لترجمة علوم العربية وليتجاوزوه بكثير [٢٣]. فاذا علمنا بأنه كان لهذه المدرسة إشعاع كبير بين أوساط كثير من العلماء الغربيين الذين قصدوها للتزود بعلوم العرب والإسلام [٢٤]، أدركنا مدى الأهمية التي اكتساها مشروع الملك ألفونسو بالنسبة للاستشراق الإسباني، ومكانته الشخصية داخله [٢٥] عندما تجاوز علماؤه هذه المدرسة.

ما هي أهم دلالة لهذا العمل "الألفونسي" السلطوي والعلمي بالنسبة للاستشراق الإسباني؟ عندما أمر ألفونسو العالم بتأسيس المدرسة المذكورة

(٢١) Danniel. Norman, The Arabs and medieval Europe, London, 1975, 55.

(٢٢) Millas Vallicrosa. J. M, "El literalismo de los traductores de la corte Alfonso el Sabio", Al-Andalus, 1933, I. 155-185.

(٢٣) Cierre. M. De, op. cit, 27

(٢٤) نفسه.

(٢٥) Cierre. M. De, op. cit, 25.

ورعاها عن قرب، فلقد زود هذا الاستشراق بإمكانات مهمة، فيما يرجع إلى تأسيسه وتنظيمه. وعندما أمر كذلك بنقل علوم الإسلام إلى القشتالية بدلا من اللاتينية، مدليا بدلوه الشخصي بين المستشرقين الإسبانيين بتأليفه بهذه اللغة (٢٦)، فلقد ساهم مبكرا في التخفيض من قوة سيطرة اللاتينيين واللاهوتيين على ذلك الاستشراق (٢٧)، ليتيح له فرصا مهمة للإنتشار والتداول بين جميع المتعلمين من أبناء جلدته على قلتهم في ذلك الوقت، ما دام الناس -في تلك الفترة- على دين وديدن ملوكهم. وتقتضي الإجابة عن السؤال المطروح، أن لا نغفل كذلك معنى هذا الشغف الملكي بالإسلام وعلومه الذي يتحدث عنه مؤرخوه ودارسوه.

والواقع أننا لم نقف على عناصر كفيلة باستيفاء هذا المطلب. غير أن ذلك لا يمنع من أن ننظر إلى هذا العمل ضمن تصور السياق العام لمرحلته لعلوم الإسلام وآدابه. لقد عبر هذا الاهتمام -في تلك المرحلة- عن حاجة إسبانية إلى الطب والحساب والهندسة والفلك والآداب الإسلامية، وعن ضرورة مواكبة الاستشراق الإسباني لهذه الحاجة، لإنتاجها ولتسويغها وتبريرها لدى المجامع العلمية لتلك الفترة، وبذلك انتظم ذات الإهتمام ضمن هاجس تكوين الذات الإسبانية وآليات هذا التكوين. فلم تكن مختلف تلك العلوم والآداب بالنسبة لذاك الاهتمام، بغريبة

---

(٢٦) Boch . Vila. J, op. cit,183

(٢٧) ذهبت منثاريس دي سيري -وهي مصيبة في ذلك- الى أن الاهتمام بالمؤلفات العلمية العربية توخى في هذه الفترة، "البحث فيها عن الموروث الإغريقي"

ويمكن أن ندرج في هذا الصدد، انتحال اللاتينين للمؤلفات العلمية العربية ونسبتها الى أنفسهم أو الى أسلافهم اليونانيين. ولعل الأمر في ذلك يتعدى جهل هؤلاء أو سوء طويتهم، مثلما ذهب الى ذلك نورمان دانييل، ليعبر عن اضطرارهم الى هذا الانتحال ألم يرفض "بترارك" أن يتداوى بالطب أو بالصيدلة العربية قائلا لأحد أصدقاءه: "أرجو منك فيما هو خاص بي أن لا تعتمد على عربك"، إرنست رينان، ابن رشد والرشدية، س. ذ، ٣٣٨ Cierre. M. De, 23

عن هذه الذات، بل هي الذات نفسها وقد لبست لباسا عربيا، أضحى من اللازم تجريدها منه بدراستها وترجمتها إلى الإسبانية لردها إلى أصولها اليونانية ، وتسويغ تقديمها إلى ورثتها الشرعيين من الإسبانيين وغيرهم من الأوروبيين (٢٨) . وبذلك لا يدور هذا الاهتمام على العربية والإسلام، بل يتمحور على الذات الغربية بمقوماتها النصرانية والهيلينية، ويتمركز عليها، مشتغلا في كل هذا وذاك بآلية السطو والتملك، لاسترداد تلك العلوم والاستحواذ عليها (٢٩) .

وبذلك دارت الترجمة خلال هاتين المرحلتين المذكورتية، حول التعرف إلى الإسلام من أجل معرفته لتيسير مواجهته ونفيه وإلغائه تارة، وبهدف الاستحواذ على أجزاء من ثقافته واستيعابها تاراة أخرى، ضمن استراتيجية تكوين الذات الإسبانية النصرانية وتأسيس هويتها، بالنظر إلى نقيضها ومخالفها -الشرق والإسلام - الذي تخشى قوته على خرقها وتقويضها.

(٢٨) ولا يعني ذلك بأن هذا الاستشراق قد تخلص تماما من إنتاج نفسه داخل هذه اللغة وبواسطتها، مثلما لايعبر عن أية خصومة لدودة بين هذا الملك واللاهوتيين أو الكنيسة، بقدر ما يعني أن استشراقنا قد اختار -ابتداء من هذا التاريخ-التعبير عن جزء من منتوجاته، باللغة القشتالية .

(٢٩) ولقد حج في هذه الفترة - كما هو معروف - كثير من الأوروبيين الى طليطلة للبحث عن مصادر هذه العلوم ومظانها .

Dugat. Gustave, Histoire des orientalistes de l'Europe du XIX Siècle précédée d'une esquisse historique des études orientales, Paris, 1868-70, p.VI.

الفصل الثاني

المجادلة النصرانية للإسلام:

رسالة عبدالمسيح ابن إسحاق الكندي

المجادلة الدينية في الأندلس :

1. ذهبنا في مقدمة هذه الفقرة المخصصة للترجمة بوصفها رافدا من روافد تشكل تصورات الاستشراق الإسباني لموضوعات إنشائه، إلى أنه خلال خلال المرحلة الممتدة فيما بين القرن الثالث عشر والقرن الخامس عشر الميلاديين، اشتد الاهتمام بالمجادلة وبالتبشير الدينيين بالأندلس وإسبانية. والواقع أن هذا الاهتمام يعود إلى فترات سابقة عن هذه المرحلة، ويمتد كذلك في مختلف المراحل التي تلتها. فلقد اضطر الاسلام بوصفه دينا وحضارة، منذ أن وجد بالأندلس، إلى الالتقاء باليهودية والنصرانية متخذا في ذلك أشكالا عديدة للتعبير عن هذا اللقاء ومواكبته، ومنها: شكل المجادلات والمناظرات الدينية بين جميع هذه الأديان. لقد جادل المسلمون واليهود والنصارى بعضهم بعضا، ليحققوا بذلك هدفين اثنين مختلفين ومستلزمين لبعضهما من بعض في ذات الوقت. أولهما، رغبة أديانهم الثلاثة في تأسيس أقسام من ذاتها ومعرفتها، من خلال تمثل مختلف عناصر الإئتلاف والاختلاف بينها، بقصد استيعابها أحيانا، وتفنيدها ودحضها وإقصائهاأحيانا أخرى. وثانيها، مواكبة مختلف الضرورات التاريخية والاجتماعية التي أدت بهم إلى التعايش وإلى التحارب من أجل المثاقفة فيما بينهم تارة، ومن أجل الرغبة في فرض سيطرة بعضهم على بعض تاراة أخرى. غير أن هذه المثاقفة لم تنسحب أبدا على أهم معتقدات هذه الأديان الثلاثة ولا على بؤرتها. ثم إن كل واحد من هذه الأديان يدعي لنفسه صحة احتكاره خطاب الله

للإنسان، وصحة قراءته، منكرا ذلك على غيره [(١)] كما أن تصورات كل منها للنبوة وللرب، ولرسالتها الدينية والدنيوية، تفرق بينها، وتميزها عن بعضها. لذلك شكلت هذه التصورات -في الغالب- موضوع مجادلة هذه الأديان لبعضها وبؤرته.

ولا يمكن أن نعنى في هذا الصدد بالتأريخ للمجادلات والحوارت الدينية بالأندلس [(٢)] فموضوعنا لا يقتضي ذلك، ولا يمكن أن يحتمل في هذا الصدد، أكثر

(١) وغني عن البيان أن الإسلام يعترف باليهودية والنصرانية، ويقر باختلافهما في الشرائع، وبحقهما في هذا الاختلاف. "لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا". المائدة، ٤٨.
كما يؤكد القرآن الكريم كذلك على أن الدين اليهودي والدين النصراني يصدران عن نفس المصدر الذي يصدر عنه الدين الإسلامي فيما يرجع الى المعتقدات.
"شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا اليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه". الشورى، ١٣

(٢) ولقد أرخ لهذه المجادلات- ضمن رؤى متباينة- كثير من مؤرخي الأديان، ودارسي أفكارها بالأندلس وإسبانيا. ويمكن أن نمثل على هذا الأمر بالمجهودات التي بذلها كل من: ب. هارفي، و فان كونينكزفلد، وخيرار فيخرز، وميكل. دي إبالثا، ولويس. كارداياك، و جان إلكولي، ورون بركاي، وماريبيل فيرو على سبيل المثال لا الحصر بطبيعة الحال.

Harvey .L.P, The literary culture of the moriscos,1492-1609, A study based on the extant Manuscripts in Arabic and Aljamia. Tesis doctoral.Oxford, 1958. unpublisched.

Van Koningsveld and Wiegers.G.A, The polemical works of Muhammad Al-Qaysi (Fl.1309) and their circulation in Arbic and Aljamiado among the Mudejars in the fourteenth century, Al-Qantara,15,1994.

Epalza.M.de,"Notes pour une histoire des polémiques anti-chretiénnes dans loccident musulman", Arabica,18,1971,99-106.

Epalza.M.de, La Tuhfa, autobiografía y polemica islámica contra el cristianismo de Abdallah al-Taryuman. (Fray Anselmo turmeda), Atti de la accademia nazionale de lincei, Roma,1971. Parte.I, Cap.V.

Cardiallac. L, Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640). Trad. Mercedes Garcia Arenal, Madrid, 1979

El Koli. Jane, La polémique Islamo-chrétienne en Espagne (1492-1640) à travers les réfutations de l'Islam de Juan Andrés et Lopé Obregòn, Thèse pour le Doctorat de 3ème cycle. Université Paul-Valery. Montpellier III

Barkai. Ron, "Diálogo filosófico-religioso en el seno de las tres culturas ibéricas", Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la edad media en la península ibérica, BREPOLS, Belgium, 1994, 1-27

Fierro. Maribel, El islam andalusí del S. V/XI ante el judaísmo y el cristianismo, Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la edad media en la península ibérica,BREPOLS. Belgium, 1994, 53 - 98

وهذا العمل هو أطروحة غير منشورة، ومع ذلك فإن كثيرا من الباحثين في موضوع النصوص=

من التعريج على بعض السياقات التاريخية لتكون نصوص هذه المجادلات والحوارت ومتنها. كما أننا لسنا معنيين كذلك، بدراسة المجادلات التي جمعت بين الإسلام واليهودية أو بين النصرانية وهذا الدين الأخير كذلك. فما نتغياه، هو الوقوف عند مساجلة النصرانية للإسلام بالأندلس، من حيث كونها رافدا من أهم روافد الاستشراق الإسباني المشكلة لجزء من تاريخه الوسيط، ولبعض أسس تصوراته لموضوعه، التي سنجدها تتردد بكيفيات مختلفة في تناول الحديث من هذا الاستشراق، للفكر الإسلامي الأندلسي. ولا غرو في ذلك، فلقد شكلت المجادلة المذكورة مجالا خصبا وفر للمستشرقين الإسبانيين القدماء إمكانية صياغة تصوراتهم لهويتهم ولغيريتهم في نفس الوقت. فما هي هذه التصورات؟ وكيف تم إنتاجها؟ وكيف ضمن لها منتجوها القوة الكفيلة بديمومتها واستمراريتها في تغذية استشراقنا بتصوراته ومدِّها بها؟

2. تقتضي المعالجة التمهيدية لهذه التساؤلات الإشارة إلى مشكلة يطيب لدارسي السجال الديني بالأندلس الوقوف عندها، والاهتمام بها. تدور هذه المشكلة حول مدى صحة نسبة بعض نصوص هذا السجال إلى أصحابها الذين اشتهروا بتأليفها، ومدى صحة ما تحمله وترويه من وقائع وأحداث ذات السجال

= الدينية الأندلسية- الموريسكية ودارسيها، يحيلون عليها كثيرا وباستمرار. ولقد وقفت على فصلين منها، ترجمهما الى الفرنسية، مكيل دي إبالثا

Recueil d'Études sur les Moriscos Andalous en Tunisie(I.H.A.C)-Madrid. (C.E.H.A)-Tunisie 1973.Préparé par Miguel de Epalza et Ramón Petit

Van Koningsveld .P.Sj, "La Apología de Al-Kendi en la España del siglo XII.Huellas Toledanas de un "Animal Disputax",Actas del II Congreso Internacional de Estudios Mozárabes, Toledo, 1989, 107-129

ونتائجه[٣]. ولسنا معنيين بهذا الهاجس ذي الطابع التاريخي والفيلولوجي على أهميته، ما دام لا يؤثر أبدا في موضوع درسنا؛ أي في مضامين هذه النصوص، وتصوراتها، وكذا في منهجية إنتاجها واستراتيجيتها. فلا يهمنا أن تكون هذه النصوص من وضع من نسبت اليهم، أم أنها قد انتحلت ودست عليهم. ولا يهمنا كذلك أن تكون تعبيرا حقيقيا عن مساجلات جرت في الواقع وانتهت بانتصار هذا المساجل النصراني أو ذاك المجادل المسلم، أم أنها مجرد إنتاجات للخيال الأدبي الشعبي أو العالم. "فمن الطبيعي أن يكون شكل ومحتوى هذه النصوص في النهاية وليد غرفة الدراسة"[٤]. سنعنى فقط بدلالة هذه النصوص في تصويرها للذات النصرانية وللغيرية الإسلامية من خلال تناولنا لمحتواها ولمنهجها ولاستراتيجيتها.

(٣) وينسحب هذا الأمر على أغلب الدارسين الذين نحيل على أعمالهم في هذا الصدد. وعلى سبيل المثال، فلقد أثبت النقد الفيلولوجي لكلاوس رينهاردت بأن المجادلة الدينية التي دارت بين الفقيه المسلم أبو طالب السبتي والربي اليهودي -قبل أن يتنصر بإسبانيا- صمويل المغربي، والتي انتهيا فيها الى أن الدين الحق هو النصرانية، هي على الأرجح من وضع الخيال الأدبي للراهب الدومينيكاني، ألفونسو بوين أومبري Alfonso Buenhombre الذي ادعى -فقط -نقل هذه المناظرة من العربية الى اللاتينية، بينما رام في الواقع بهذا الانتحال المساهمة في تنصير المسلمين واليهود على السواء.

Reinhardt, Klaus, "Un musulmán y un judío prueban la verdad de la fe cristiana: La disputa entre Abutalib de Ceuta y Samuel de Toledo", Diálogo filosófico-religioso, op. cit,192. 194. 210

وتساءلت مربيل فيرو بشأن جواب الباجي على رسالة راهب فرنسا، مثلما تساءل قبلها عبد المجيد التركي وآخرون؛ هل فعلا وجدت هذه الرسالة أم أن الموضوع الحقيقي لرد الباجي، ما هو الا مواكبة أدبية لشعور الإسلام بالأندلس بخطر النصرانية والصليبية الفرنسية عليه، وبضرورة الاستعداد لمواجهته. ومن خلال مقارنتها لمحتويات جواب الباجي على رسالة الراهب المزعومة، افترضت نفس البحاثة، بأن ذات الجواب، بمكن أن يكون مجرد رد فعل ضد رسالة عبد المسيح الكندي.

Fierro. M, op.cit, 66-68

(٤) فان كونينكزفلد. ب. ش، "الأسرى المسلمون في أوروبا الغربية خلال القرون الوسطى المتأخرة"، نص الخطاب الافتتاحي لتقلد منصب أستاذ كرسي للتاريخ الديني للإسلام في غرب أوروبا. ليدن، ٤ فبراير ١٩٩٣، ١١. من النسخة المهداة الى كاتب هذه السطور.

وللقيام بذلك سنعتمد قسما مما تركه رمـون لـــول **Ramon Llul** ورمون مارتي **Ramón Martí**، من النصارى، من إرث كتابي ومسلكي في الموضوع، إلى جانب كتاب فقيه شاطبة "خوان أندريس **Juan Andrés**" الذي عرف بانقلابه عن الإسلام إلى النصرانية. وقبل كل هذا وبعده، سنتناول رسالة عبد المسيح ابن إسحاق الكندي، بوصفها النص المدشن لتشكل التصوير المعني، والمهيمن عليه.

2 - 1. وتقتضي ذات المعالجة التمهيدية لهذا الموضوع كذلك، توضيح ما نفهمه ونقصد اليه من استخدامنالمصطلحي، المجادلة والحوار. فالمجادلة -التي نعبر عنها كذلك بمرادفها: السجال- تستمد معناها من الوظيفة التي تقوم بها للتعبير عن مواجهة النصرانية والإسلام لبعضها البعض، وفي مواكبتها لهذه المواجهة وتأجيجها. والواقع أن هذا المعنى لا يخالف معناها المعجمي والاشتقاقي الذي خولته لها المعاجم العربية والأجنبية على السواء، بل يطابقه. فالجدل في لسان العرب هو: "اللدد في الخصومة والقدرة عليها" وهو: "شدة القتل"[(٥)] ولا تختلف هذه المعاني كثيرا عن مدلول الأصل اليوناني لمصطلح **Polémique**[(٦)]. وبالفعل، فلقد كادت بعض المجادلات الدينية بالأندلس أن تتخذ شكل مبارزة بين فارسين يتغيى كلاهما تحقيق النصر لمعسكره، أي لدينه[(٧)].

---

(٥) "والجدل: الصرع. وجدله جدلا وجدله فانجدل وتجدل: صرعه على الجدالة". "وساجل الرجل باراه [. . .] فاذا قيل فلان يساجل فلانا فمعناه أنه يخرج من الشرف مثل ما يخرج الآخر، فأيهما نكل فقد غلب". ابن منظور، لسان العرب، بيروت، ١٩٥٥.
"جدل جدلا اشتدت خصومته وجادله مجادلة وجدالا ناقشه وخاصمه"، جميل صليبا، المعجم الفلسفي، بيروت، ١٩٨٢.

(٦) André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, 13Ed. 1980.

(٧) وبصفة خاصة المجادلات الدينية العالمة Barkai.R . op.cit.2

2 - 2 . أما الحوار الديني ، فإنه يستمد معناه في الميدان الذي يعنينا ، من وظيفتين -مختلفتين ومتداخلتين في نفس الوقت-تكلف بالتعبير عنهما وإنجازهما ومواكبتهما . فلقد عرفت الأندلس في هذا المضمار يمكن أن نسميه بالحوارات الدينية الشعبية التي انعقدت بين المسلمين والنصارى واليهود بها ، بوصفها نتائج طبيعية لمختلف العلاقات البشرية التي لا محالة جمعت بين جميع هؤلاء في حياتهم العامة . ويتميز هذا النوع من الحوار عن المجادلة من حيث كونه يهدف إلى البحث عن مجال للتفاهم داخل تعدد وجهات النظر الدينية المختلفة بطبيعتها . فلم يكن يقتضي غالبا ولا مغلوبا ، بقدر ما كان يستلزم الاحترام المتبادل ، وتجنب جميع أشكال العنف والقهر الكلامي والنفسي ، لخدمة المصلحة العددية لهذا الدين أو ذاك[٨] .

كما عرفت الأندلس حوارت دينية أخرى لم يكن لها من الحوار غير الشكل[٩] ، وغير ما تصرح به وتحاول إيهامه لمنتظريها . فلقد اجتهد أصحابها في إخفاء استراتيجيتها باعتماد معجم الحوار وتركيباته ، والابتعاد عن معجم المجادلة وأساليبها ، للاقتراب من أخلاقيات المناظرة ومنطقياتها[١٠] . تبرم هذه الحوارت

---

(٨) Ibid, 3 . 19

(٩) فلم تكن حوارا Diálogo بل محاورة للذات Dialogismo كما ذهب الى ذلك عن حق رون بركاي عندما استعار هذا المصطلح من أحد كبار علماء المعجم الإسباني للقرن السابع عشر ، Sebastián de Covarrubias الذي يرى بأن المحاورة هي "الشكل البلاغي الذي ينتج عن حديث المرءالى ذاته ، عندما يطرح أسئلة ويجيب عليها بنفسه وكأنه يتعقلها مع غيره" .

"figura de retórica, cuando uno hablando solo se haze preguntas y buelve respuestas, como si razonasse con otro"

Sebastián de Covarrubias, Tesoro de lengua castellana o española, Madrid, S.F, 469

Barkai. Ron, "Diálogo. op.cit, 2

(١٠) لقد وضع طه عبد الرحمن -ضمن مجال مغاير لما نهتم به الآن- قواعد منطقية وأخلاقية للمناظرة في كتابه ، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ، الرباط ، ١٩٨٧ ، ٦٣-٩١ . غير أن المناظرة بين الأديان المختلفة لا تحترم هذه القواعد ولا تلتزم بها الا بصفة جزئية ، لأنها لا تراهن في الواقع على تحصيل الحقيقة واقتسامها والالتزام بمقتضياتها .

عقودا مع قراءها، مفادها أنها تعبير دقيق وأمين عن مناظرات جرت بالفعل بين ممثلي الأديان بالأندلس، للنظر بكل حرية ومن خارج أي إكراه أو تعسف، وضمن صداقة حميمية وعميقة، في صحة ما يعتنقه كل طرف منهم. ثم تشرع بعد ذلك في تقديم المناظرة وتوجيهها الوجهة التي تكون قد صادرت عليها ضمنا لا صراحة، لكي تنتهي إلى أن جميع المتحاورين قد انتهوا إلى أن الدين الحق هو النصرانية، وأنهم قد التزموا به عندما هتفوا بصوت واحد: "إن الله واحد وأب خالق ومالك لجميع المخلوقات"(١١). ذلكم هو عين ما نقف عليه بالمحاورة التي كتبها رمون لول، موهما قارئه بأنها قد جرت بالفعل. مما لا شك فيه أن رمون لول قد رام بهذا العمل إقناع النصارى قرائه بصحة معتقدهم، ودغدغة أحلامه في تنصير المسلمين والقضاء على الإسلام، انطلاقا من التصوير الذي رامه في ذات المحاورة لهذا الدين؛ فيكفي في نظره إشراك المسلمين في تفسير الإسلام والنصرانية وتوضيحهما لهم، لكي يعلموا بأن ما يدينون به ليس أكثر من معتقد منحرف عن الأصل -النصرانية- التي عليهم أن يعودوا اليه ليحظوا برضى الرب(١٢).

---

(١١) "Y queue así como hay un dios tan sólo, padre, creador y señor dc cuanto existe"!
Ramon Lull, Libre del gentil e los tres savis, Obres essencials, I. Barcelona, 1957. 1057-1142
. والنص مأخوذ من:
Batllori. S. J, Antología Ramón Lull, Tad, DE Savedra. A.M. y Samaramch. F. T. II, 1961, 384.

(١٢) وبذلك يصير الإسلام على يد رمون لول، مثلما صار بالنسبة الى غيره من النصارى الذين سبقوه والذين سيستخلفوه، بما في ذلك المستشرقون الإسبانيون، هرطقة نصرانية، باتت الحاجة ماسة الى توضيحها لكي يعود الهراطقة المسلمون الى الصواب.
وتجدر الإشارة في هذا المضمار الى أن هذا التصوير للذات النصرانية وللآخر: الإسلام، لم يعرف أي تحول نوعي دال في مختلف تناولات تلك الذات لهذه الغيرية. فهذا الأب "يواكيم مبارك" Youakim Moubarak الذي يشتهر حاليا بهاجس التقريب بين النصرانية والإسلام، عندما يوضح للمسلمين المعنى الحقيقي والعميق لمعتقدهم؛ فإن هذا الأخير يلتقي بالضرورة مع الحقيقة النصرانية.
Pentologie islamo-chrétienne, T.III, Islam et le dialogue islamo-chrétien, Beyrouth, 1992. 125-137
وعبثا يحاول إقانعنا الراعي Pasteur جورج تارتار G. Tartar بأنه يسعى كذلك الى الاهتمام بنفس التقريب، فما فتئ الإسلام يتحول على يديه في حواره المزعوم معه، الى هرطقة محمدية؛ ما دام =

رسالة عبد المسيح الكندي

1. يرى مؤرخو المجادلات النصرانية للإسلام بالأندلس ودارسوها بأن رسالة الكندي، المذكورة سلفا، قد لعبت دورا حاسما في انطلاقها، وفي تكون أساليبها ومحتوياتها (١٣) . وبالفعل فلقد شكلت هذه الرسالة عند وصولها إلى هذه البلاد انقلابا جذريا في التعرف إلى الإسلام، ومصدرا أساسا من مصادر مناقشته ودحضه ورفضه(١٤)، إلى جانب تكوينها لتصورلموضوعها، الذي هو الإسلام، لم تزده المجادلات التي تلتها الا تصلبا من خلال تثبيته وإعادة إنتاجه باستمرار .

= يطعن في الأصل الإلهي للقرآن، وفي شخص رسول الإسلام، محمد (ﷺ).

Tartar. George, Bulletin Evangile-Islam, 15 année, N). 70, Mai, 1995.

"Le Coran n'est pas d'origine divine [...] Il n'est pas un livre complet, indépendant, qui se suffit à lui-même. Il se refère constament à la Bible, et il ne peut être compris que par la Bible".

"Muhammad ne peut être présenté comme le "guide" de l'humanité. Il était un homme pécheur et il devait implorer le pardon de Dieu".

وما زالت الكنائس الغربية الكاثوليكية والبروتستانية، تعتمد نفس التصور للإسلام، وتتخذه موقفا رسميا لها. وإذ لا يعلو صوتها اليوم بهذا الأمر في قرارات مجامعها، فإنه لا يعلو ولا يهمس بعكسه؛ ليبقى بذلك ثاويا في مختلفها. وهذا هو ما يمكن أن نقف عليه في قرارات المجمع الفاتيكاني الذي عقد فيما بين ١٩٦٢و١٩٦٥، بالنسبة للكاثوليك، وفي مجلس الكنائس العالمي لسنة ١٩٦٧، بالنسبة للبروتستانت.

هاغمان. لودفيغ، المسيحية والإسلام. من التصادم الى التلاقي، مج. الاجتهاد، ملف، العلاقات الإسلامية - المسيحية في العصر الحديث، بيروت، ١٩٩٦، ٣٢-٣٦. والجدير بالذكر بأن المؤلف لم يخف في آخر مقاله هذا، بأن التعاطي المذكور تتهدده حاليا دعوات " العودة الى الذات" .

كلاوس هوك، تطور رؤية الإسلام في اللاهوت البروتستانتي في القرن العشرين، مراجعةرضوان السيد، المرجع السابق، ٢٢٠- ٢٢٥.

(١٣) ويمكن أن نمثل على ذلك ب:

Alverny. M. Th. de, "La Connaissance de l'Islam en Occident du IXe au milieu du XIIe siècle.", L'Occidente e L'Islam nelláto medioevo Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'alto medioevo, XII, spoleto 1965.

Koningsveld, La Apolgía de Al-Kendi, op. cit.

Fierro, El Islam Andalusí, op.cit. 66-69.

(١٤) ولقد أبرز كونينكزفلد هذا الأمر وتتبعه، من خلال وقوفه على استخدامات نصارى الأندلس لهذه الرسالة في مساجلتهم للمسلمين، مستدلا على ذلك بشواهد نصية متعددة.

Koningsveld, La Apolgía,op. cit. 110-111. 121-126.

وبالنظر إلى هذه الأهمية البالغة التي اكتساها هذا التصور في هذا المضمار، فلقد بات من الضروري أن نقف عليه لتحديد عناصره وآليات تكونها. غير أنه، وبالنظر كذلك، إلى عدم شهرة هذه الرسالة بين مؤرخي الأديان في العالم العربي والإسلامي، فإنه يجدر بنا أن نعرج على تاريخها وتوثيقها، للتعريف بها، والتمهيد بذلك لمعالجتها.

1 - 1. لقد وضع عبد المسيح بن إسحاق الكندي رسالته من ١٤١ صفحة جوابا جداليا على كتاب صديقه عبد الله بن إسماعيل الهاشمي [١٥] الذي دعاه فيه إلى اعتناق الإسلام. ولقد هذب للطبع الرسالتين ونشرهما ضمن كتاب واحد، القس «أنطون تيان» **A. Tien** مرتين في لندن، أولاهما في سنة ١٨٨٠ وثانيتهما في سنة ١٨٨٥ [١٦] كما نشرتا كذلك بالقاهرة سنة: ١٩١٢، ولقد عمل جورج طارطار **Georges Tartar** بدوره، على تحقيق الرسالتين وترجمتهما إلى الفرنسية معتمدا في ذلك على ما طبع منهما، وعلى مخطوطاتهما العربية والكرشونية (العربية المكتوبة بالسريانية) المتوافرة بالمكتبة الوطنية بباريز [١٧]. كما نشر المستشرق

(١٥) أحد أبناء عمومة الخليفة العباسي المامون، بحسب ما جاء في الرسالة. "وقد علمت اصلحك الله علما حقيقيا ان الذي دعاك الى ذلك ما يوجبه لنا تفضلك من حق حرمتنا بك لما يظهر من راي سيدنا وسيدك وابن عمك امير المؤنيين فينا فهذا اكرمك الله ما لا قوة لنا على شكرك عليه". الرسالة، ٢٥.

(١٦) وهي النسخة التي نعتمد في هذا البحث، ولا أملك بهذه المناسبة الا أن أجزل الشكر الى الدكتور قاسم السامرائي الذي مكنني بمصورة منها.

(١٧) "L'Autenticité des épîtres d'Al -Hasimî et d'Al-Kindî sous le calife Al-Ma'mûn (813-834)", Orintalia Christiana Analecta, Actes du premier Congrès International d'Etudes Arabes Chrétiennes, Colsar, Septembre, 1980, 205

Polycoppiée, en Francais et en arabe, in: Buletin des croyants, Juin1977, Combs-la-Ville, France

الإنجليزي «وليم ميور» **W. Muir** تلخيصا لرسالة الكندي بالإنجليزية مرتين في لندن(١٨) . وبما أن الرسالتين قد ترجمهما بتروس طوليطانوس بأمر من بتروس الموقر بالأندلس في القرن الثاني عشر الميلادي (١٩)، فلقد توافرت منهما نسخ لاتينية عديدة، نشر إحداها "خوسي مونيوس سندينو" **Jose Muños Sendino** في مدريد(٢٠). وإذا كان هذا الأخير قد برر تخريجه لهذين النصين تخريجا غير نقدي(٢١)، فإن كلا من "كوستانسا فرينا" و" كارميلا سيراميلا" **Constanza**

(١٨) W. Muir, The Apology of al kendi, Written at the court of al Mâmûn (Circa A. h. 215; A.D. 830) . London, 1881-1887.

ولقد وزعت هذه الرسالة في المؤتمر السادس للمستشرقين، حسب ما ذكر ذلك، السامرائي. م.س، ٥٩.

(١٩) يجدر التنبيه في هذا المضمار الى أن مسألة الإنجاز التاريخي لرسالتنا في القرن الثالث الهجري بالمشرق، وانتقالها الى الأندلس حيث ترجمت الى اللاتينية في سنة: ١١٤١م، قد باتت محققة ومعروفة ومشهورة -عند بعض المشتغلين بالأديان وأفكارها في العصر الوسيط من الغربيين- بما لا يترك أي مجال للشك في ذلك. ويمكن أن نكتفي في هذا المضمار بالإحالة على ما جاء في مقدمة تخريج خوسي مونيوث سينديو José Muñoz Sendino للرسالة المعنية من نصوص قطعية الدلالة والثبوث، استدل بها على التحقق التاريخي لهذه الترجمة. ولقد ساق في هذا المضمار من تلك النصوص، مقتطفات من رسائل بطرس المبجل الى سان برناردو San Bernardo يخبره فيها بتكليفه لبطرس الطليطلي بترجمة الرسالة المعنية بمساعدة بيتروس بيكتافينسي Petrus Pictaviense، مثلما ساق منها كذلك، بعض السطور من تلك الفقرات الخاصة التي كان المؤلفون اللاتينيون يضعونها عادة في مطالع كتبهم، يلخصون بها محتوياتها وأهدافها. وكل هذا وذاك، فضلا عن نص الرسالة - بلغته اللاتينية التي ترجع الى القرن الثاني عشر الميلادي- في حد ذاته الذي خرجه سنديو المذكور، معتمدا في ذلك مخطوطة أكسفورد ومخطوطة باريز. كما هو مبين في الهامش أسفله، وفيما يحيل عليه في المتن.

(٢٠) وهذه النشرة هي في الواقع عبارة عن تخريج غير نقدي للنص على ضوء مخطوطة:

Oxford. Ms. 184, Corpus Christi, ff 272-353

ومخطوطة: Paris. Mas. Lat. 6064, B.N. ff. 83-105.

Jose Muños Sendino, La apologia del cristianismo de Al-Kendi, Miscelanea Comillas, 11-12, Santander, 1949

(٢١) "La edición, que hago del texto de la traducción latina de Pedro de Toledo, no es crítica, ni, a mi juicio, debe serlo, aislada de las demas obras de la colección de Pedro el Venerable". Ibid, 355

Farina e Carmela Ciaramella قد اقترحتا منذ ١٩٨٠ تحقيق رسالة الكندي على ضوء ما توافر من معلومات مهمة عن نسخها بلغات عديدة في مكتبات مختلفة(٢٢).

2-1. أما فيما يرجع إلى الدراسات التي أخضعت إليها رسالتنا، فبالإضافة إلى ما سبق ذكره، يقتضي هذا المقام، الإشارة كذلك إلى كل من "لويس ماسينيون" L. Massignon و"جورج طروبو" G. Troupeau اللذين عرفا بها وبصاحبها بموسوعة الإسلام(٢٣). وكذلك إلى "أ. أبيل" A. Abel الذي وضع فيهما مقالا في روما سنة ١٩٦٤لم نستطع الوقوف عليه(٢٤). مثلما أننا لم نستطع الوقوف لحد الآن كذلك، على الرد الإسلامي الوحيد على رسالتنا الذي كتبه حسب قاسم السامرائي، خير الدين أبو البركات نعمان الألوسي المتوفى سنة ١٣١٧، تحت عنوان: الجواب الصحيح لما لفقه عبد المسيح بن اسحق الكندي الذي طبع سنة ١٣٠٦ في لاهور(٢٥).

ولقد دافع "محمد حمدي البكري" في الدراسة العربية الوحيدة -فيما نعلم- لرسالتنا عن أطروحة مركزية تدور حول انتحال النصارى لرسالة الكندي في القرن التاسع الهجري ودسها على القرن الثالث(٢٦) ولقد سوغ البكري دفاعه عن ذات

(٢٢) Constanza Farina e Carmela Ciaramella, Per una edizione critica della apologia di Al-Kendi, Orintalia Christiana Analecta, Actes du premier Congrès International d'Etudes Arabes Chrétiennes, Colsar, Septembre, 1980, 193-206

وتعنى حاليا الباحثة الهولندية إ. دي هاس E.de Haas بجمع مختلف المخطوطات اللاتينية لرسالة الكندي ودراستها وتحقيقها. ذلك هو ما أفادنا به - مشكورا- فان كوتينكزفلد في إحدى مراسلاته

(٢٣) E.I, Paris, 1927. E.I2, Paris, 1979.

(٢٤) A. Abel, "L'Aplogie d'al-kendî et sa place dans la polémique islamo-chrétienne", Accademia Nazionale dei Lincei, 321, Roma, 1964.

(٢٥) "ومنه نسخة في لاهور وأخرى في الظاهرية"، السامرائي، س. ذ، ٥٤.

(٢٦) البكري. محمد حمدي. ح، "رسالة الهاشمي الى الكندي ورد الكندي عليها"، مجلة كلية الآداب، القاهرة، ١٩٤٧، ٢٩-٤٩.

الأطروحة، بقراءة موفقة ومتسقة لما توافر له من شواهد وعناصر في الموضوع. ولعل من أهمها وقوفه في نص الرسالة المهذب للطبع، على مفردة "الجرائح"، وعلى تعبير "فكم بالحري" اللذين لم يردا "في لسان العرب ولا في القاموس"، ولم يظهرا "في العربية حتى بعد القرن الخامس عشر" [(٢٧)].

والواقع أن ما قدمه البكري في هذا المضمار، لا يكفي أبدا للتشكيك في زمن تأليف الرسالة، ولا في التحقق التاريخي لوجود صاحبها، ولا في من يرد عليه هذا الأخير. فالظاهر أن كلمة "الجرائح"، مثل تعبير "فكم بالحري" قد تسربا إلى متن الرسالة من نساخها. كما أن نص الرسالة، كما بينا ذلك آنفا، قد وصل إلى الأندلس في مطلع القرون الوسطى حيث ترجمه بيتروس طوليطانوس إلى اللاتينية في سنة: ١١٤١ لحساب مشروع بيتروس الموقر، الذي كان يرمي به صاحبه تعميق المعرفة النصرانية بالإسلام، لتحضير مواجهته وتدبيرها.

مضامين رسالة الكندي ومنهجية إنتاجها:

لنعد إلى رسالتنا، ولنحاول أن نقف فيها على تصورهاللإسلام الذي نذهب إلى أنه تصور لم يزده الزمان الا تصلبا وتكلسا، بقدر ما تناولت النصرانية غيريتها الدينية الإسلامية لترميم هويتها وتدعيم ذاتها.

1. تدعي رسالة عبد المسيح الكندي بأنها مجرد جواب على رسالة عبدالله بن إسماعيل الهاشمي الذي دعا صاحبها إلى اعتناق الإسلام. الا أنه بالإضافة إلى ذلك، تسمح من خلال عبارات كثيرة، بالاستنتاج بأنها قد راهنت كذلك على منتظر

(٢٧) نفسه، ٤٩.

آخر؛ وهم نصارى الشرق الإسلامي للدفاع عن النصرانية بينهم، وإقناعهم بصحة معتقدهم[٢٨]. وبذلك تندرج كذلك ضمن هاجس القلق على النصرانية، والخوف عليها من الإسلام[٢٩]. لذلك لم يذخر صاحبها جهدا في تأليف الحكايات عن ظهور الإسلام ورسالته الروحية والتاريخية، والتشنيع على رسوله الكريم وتشويه سيرته ومعجزاته. ولقد اتخذ في ذلك منهـج قياس الإسلام -بما يتحصل له فيه بهذه الطريقة- بالنصرانية ومقارنته بها.

في هذا الإطار بلور عبد المسيح يوسف بن جرجيس الكندي تصورا للإسلام في مقابل النصرانية، عبر تشغيل مجموعة من الثنائيات التي ترجع في الواقع إلى الفرق الجوهري الذي أقامه بين هذين الدينين. فأولهما دنيوي ومادي ومن وضع صاحبه، وثانيهما أخروي وروحي ومن وحي الله.

2. وللاستدلال بالأقيسة العقلية والشواهد النصية على هذه المصادرة، تناول الكندي بالنقد بداية ظهور الإسلام وممارسات المسلمين، وما تضمنه النص المقدس لدينهم -أي القرآن الكريم- من عقيدة وشريعة. في هذا الإطار نسج قصتين لهذه البداية[٣٠]، ليسوغ بهما نقده لتلك الممارسات، ولذلك النص.

(٢٨) " على أنك تعلم وكل من ينظر في كتابنا هذا" . ٨٣ ومعنى هذه العبارة يتكرر كثيرا في الرسالة.

(٢٩) لذلك وجدنا الكندي يعير النصارى الذين يهتدون الى الإسلام، ويعير الإسلام بهم كذلك. "فهل رأيت أكرمك الله أو بلغك أن من له بصيرة في الديانة [. . .] انقاد الى غير الديانة النصرانية وخرج منها جاحدا مقالته ناكرا معرفته من غير سبب دنيوي ليجرا بدينك وسلطانك [. . .] وما تنازعه اليه نفسه من الامور الخسيسة التي كانت الديانة النصرانية تحظرها عليه" ٩٢
وعن علاقات الإسلام بالنصارى على عهد الخلافة العباسية، يراجع:
فييه. جان موريس، أحوال النصارى في خلافة بني العباس، تر. حسني زيني، بيروت، ١٩٩٠

(٣٠) خلط فيهما بين الواقع التاريخي لسيرة رسول المسلمين، وما لفقه خياله ورغبته في تشويهها والتشنيع عليه (ﷺ).

1-2 . يرجع الإسلام عنده -في أولاهما- إلى رغبة رجل (٣١) نشأ يتيما وفقيرا ووثنيا "يعبد الأصنام" بين الوثنيين. فلما "قوته [زوجته] بمالهانازعته نفسه إلى ان يدعي الملك والترؤس على عشيرته وأهل بلده [. . .] ادعى النبوة وانه رسول مبعوث من رب العالمين" بين "قوم بدو لم يفهموا شروط الرسالة ولم يعرفوا علامات النبوة لانهم لم يبعث فيهم نبي قط" (٣٢) ولقد قادت هذه الرغبة -على حد زعمه- صاحبها وأصحابه إلى أن "انصرفوا فرغا في الغزوات [. . .] وشن الغارات والخروج لاصابة الطرق والتعرض لاخذ امتعة الناس" (٣٣). ثم إن الرجل "لم يكن له فكر الا في امرأة يتزوجها [. . .] وكانت نساؤه فيما ظهر كما قد علمت خمس عشر حرة وامتين. (٣٤)

ولقد وضع الكندي إلى جانب هذه القصة، قصة لظهور المسيح عليه السلام ولسيرته كما وردت في الأناجيل وفي بعض السور القرآنية، لكي يتمكن من مقارنة هذه بتلك، ومقابلة تلك بهذه. فمقابل الوسط الوثني للرسول وجهاده بالسيف وحث المسلمين على ذلك، وزواجه بأكثر من واحدة، بعث المسيح داخل وسط الرسالة السماوية، ولم يوص أصحابه بأن يدعوا الناس اليه بقتال، ولم يسمح للنصارى بأكثر من زوجة واحدة. وبذلك استطاع الكندي أن يبلور بعض عناصر ثنائيته المذكورة في تصويره للإسلام انطلاقا من قياسه على النصرانية ومقارنته بها. فبات عنده الجهاد الإسلامي غزوا وطمعا وجشعا في الدنيا، مقابل الزهد النصراني فيها وانصرافه عنها. كما أضحت على يده الحياة الجنسية الإسلامية شبقا وفسقا،

(٣١) يتحاشى الكندي ذكر اسم محمد (ﷺ) ويستعيض عن ذلك بمفردات، صاحبك، الرجل، الخ.
(٣٢) رسالة الكندي، ٣٢-٣٣
(٣٣) نفسه، ٣٦-٣٧
(٣٤) نفسه، ٥٠-٥١

مقابل عفة النصرانية وعذريتها [٣٥]. وبذلك فلا يمكن للإسلام أن يكون دينا سماويا، ولا يمكن لرسوله أن يكون نبيا قد أوحي اليه. أما انتشار الإسلام وغلبته، فلا يرجع -عنده- إلى أنه دين الحق، بل يؤول إلى ذاك الطمع وإلى هذا الشبق والفسق.

2 - 2 . وإلى جانب هذه القصة، لم يتردد الكندي في بلورة قصته الثانية عن ظهور الإسلام وانتشاره، ليسوغ بها هذه المرة نقده للقرآن، ولكي يعضد بها -مرة أخرى- استدلاله على رفضه لنبوة محمد وتفنيدها ودحضها. تقول القصة، بأنه "كان رجل من النصارى يعرف بسرجيوس احدث حدثا انكره عليه أصحابه فحرموه واخرجوه وقطعوه عن الدخول إلى الكنيسة [. . .] فندم على ما كان منه فاراد ان يفعل فعلا يكون له به تمحيص عن ذنبه وحجة عند اصحابه [. . .] فلم يزل يتلطف بصاحبك حتى استماله وتسمى عنده نسطريوس وذلك انه اراد بتغير اسمه اثبات راي نسطريوس الذي كان يعتقده ويتدين به فلم يزل يخلو به ويكثر مجالسته ومحادثته ويلقي اليه الشيء بعد الشيء إلى ان ازاله عن عبادة الاصنام ثم صيره داعيا له وتلميذا له يدعو إلى دين نسطريوس [. . .] فلما قوي الامر في النصرانية وكاد يتم توفي نسطريوس هذا فوثب عبد الله بن سلام وكعب المعروف بالاحبار اليهوديان بخبثهما ومكرهما فاظهرا له بانهما قد تابعاه على رايه وقالا بقوله [. . .] إلى ان وجدا الفرصة بعد موته [. . .] وكانا قد عمدا إلى ما في يد علي بن ابي

(٣٥) وتجدر الإشارة الى أن الكندي قد رجع -للاستدلال على كل هذا- الى القرآن الكريم وسيرة الرسول (ﷺ) والمسلمين من جهة، والى التوراة والإنجيل وسيرة المسيح عليه السلام وأصحابه من جهة ثانية. ولقد برهن في هذا السياق على سعة اطلاعه على كل هذه المصادر، وعلى قدرة فائقة على اجتثات مكوناتها عن سياقها وروحها العامة، وتفكيكها وإعادة تركيبها لتحقيق مراميه وتسويغها.

طالب من الكتاب الذي دفعه اليه صاحبه على معنى الانجيل فادخلا فيه اخبار التوراة وشيئا من جل احكامها واخبار بلدها وشنعا فيه وزادا ونقصا ودسا. " (٣٦)

3. ماذا يتبقى من الإسلام إزاء هذه القصة؟ لا شئ سوى أنه مجرد استمرار لهرطقة نسطوريوس النصرانية، لم تصمد طويلا أمام المؤامرة اليهودية التي أجهضتها من داخلها (٣٧). فهذا سرجيوس الراهب الضال قد علم رسول الإسلام النصرانية المنحرفة عن النصرانية الأرثذوكسية، وذينيك عبد الله بن سلام وكعب الاحبار اليهوديين قد استطاعا بعد وفاة هذا الرسول أن يضيفا إلى هذه الضلالة بعضا من تعاليم اليهودية وشرائعها.

3 - 1. بعد تلفيقه لهذه القصة، لم يجد الكندي صعوبة تذكر في بلورة نقده للقرآن، ودفعه لنبوة محمد (ﷺ). فلا يمكن لهذا الأخير أن يكون نبيا ولا رسولا للرب إلى الناس، ما دام لم يحقق الشرطين الضرورين للنبوة والرسالة. فلم يخبر

---

(٣٦) رسالة الكندي، ٧٦ - ٧٨

(٣٧) يتخذ اليهود في المجادلة الدينية النصرانية الإسلامية موقعا خاصا، فهؤلا النصارى يتهمون المسلمين بإفساد الهرطقة النصرانية في الإسلام، مثلما يتهمهم المسلمون بإفساد النصرانية وتحريفها. فابن حزم رأى بأن اليهود "دسوا هذا الرذل بولس لإضلال أتباع المسيح".
الفصل في الملل والأهواء والنحل، بيروت، ١٩٧٥، ٧١.
وفي مجادلة محمد القيسي للنصارى بالأندلس -وهو من أصل تونسي (ت. في القرن الثامن/ ١٤. م) عاش مدة من حياته أسيرا لدى النصارى بالأندلس- وضمن وضعه بدوره لقصته عن ظهور النصرانية، ذهب الى أن هذا الدين كان في أصله دينا إلاهيا يقوم على التوحيد والتنزيه، قبل أن يتآمر عليه اليهود، ليصبح على يد ممثليهم "بولس"، دعوة ناسوتية، قوامها التثليث والحلول.
مفتاح الدين والمجادلة بين النصارى والمسلمين من قول الانبياء والمرسلين والعلماء الراشدين الذين قروا الاناجيل، مخطوطة الخزانة الوطنية بالجزائر، رقم، ١٥٥٧ ورقات. ٥٢ -٥٥.
وغني عن البيان بأن المقصود ب "بولس" لدى ابن حزم ومحمد القيسي، بولس الرسول صاحب رسائل العهد الجديد، التي تعد من أهم النصوص التي قعدت للنصرانية وشرحتها الى جانب الأناجيل الأربعة. ولقد كان بولس يهوديا قاسيا على النصارى يتتبعهم بالتهديد والقتل قبل أن يعتنق دينهم. "انا رجل يهودي ولدت في طرسوس (. . .) واضطهدت هذا الطريق [النصرانية] حتى الموت مقيدا ومسلما الى السجون رجالا ونساء"، أعمال الرسل. ٢٢/ ٣-٤.

قط بأمر "لم يكن اتى به مخبر قبله" ولم يتنبأ بما "يكون من الامور" مثلما فعل مختلف الأنبياء والرسل [٣٨]. كما أنه لم يأت "بالآيات والعجائب الممتنعة" من مثل ما فعل هؤلاء. وما كان له أن يفعل ما دام قد اعتذر عن ذلك بنفسه في كتابه[٣٩]. أما ما اشتهر من معجزاته من وقوف الذئب باكيا بين يديه، ومن دراع الشاة التي كلمته وأخبرته بالسم المدسوس له فيها، ومن فيضان الماء من بين يده؛ فليست أكثر من قصص وأخبار "كخرافات العجائز"، وشتان بينها وبين معجزات موسى الذي فلق البحر، واليشوع الذي أوقف الشمس في وسط الفلك، والمسيح الذي أحيى الموتى. ناهيك عن أن تلك الخرافات لا تجد لها أصلا في القرآن، مما يدل على أنها مجرد "اباطيل واكاذيب" تقول بها أصحاب هذا المدعي عليه[٤٠].

وقبل هذا وبعده فلا يمكن لذات المدعي أن يكون نبيا ولا رسولا ما دام المسيح قد أخبر "في محكم انجيله المقدس" بنهاية النبوة وختامها[٤١].

---

(٣٨) نفسه، ٥٣ -٥٨. ولقد استعرض الكندي في هذا الصدد للاستدلال على دعواه، أخبار الأنبياء والمرسلين وتنبؤاتهم المذكورة في التوراة والإنجيل؛ من مثل ما فعل موسى واشعياء وارمياء ودنيال والمسيح.

(٣٩) ولقد استدل الكندي على هذه الدعوى بجزء من الآية القرآنية القائلة: **﴿وما منعنا أن نرسل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون﴾**. وتتمة الآية: **﴿وءاتينا ثمود الناقة مبصرة فظلموا بها وما نرسل بالآيات الا تخويفا﴾**. الإسراء ٥٩

(٤٠) رسالة الكندي، ٥٧- ٧١. وتجدر الإشارة في هذا الصدد -رغم أن مقامنا لا يقتضي الرد على الكندي ولا يستلزمه- بأنه قد انتقى من معجزات رسول الإسلام ومن سيرته المشهورتين، ما يسمح له ضمن قراءته المغرضة لهما، بالاستدلال على دعواه.

(٤١) نفسه، ٧٠. ودليله النقلي على ذلك، هذاالقول الذي نسبه للمسيح " ان جميع الانبياء انما تنبات الى وقت مجيئي وعند ظهوري زالت النبوات باجمعها فلا نبي بعدي فمن جاء بعدي مدعيا نبوة فهو لص خاطف لا تقبلوه". والواقع أننا لا نقف على أثر لهذا القول -نصا أو معنى- بالأناجيل المعتمدة بين أيدي النصارى. مثلما لا نقف كذلك على كثير من الأقوال التي نسبها الكندي الى رسل وأنبياءالعهد القديم. ولعله قد تصرف في هذه النصوص لغرض الغلبة في مجادلته للهاشمي، أو أنه كان يقتبس من نصوص مغايرة لما هو معروف الآن. ذلك ما ذهب اليه السامرائي، س.ذ، ٦٠-٦١. بينما نرجح -من جهتنا- في هذا المضمار أول التعليلين عن ثانيهما.

3 - 2. أما القرآن الذي يرى المسلمون بأنه أهم معجزات رسولهم الأمي الذي تحدى به الناس جميعا أن ياتوا ولو بآية واحدة منه، فماهو الا: "سجع منكسر وكلام مختلف وتكبير معاني لا معاني لها" لا يمكن أن يصمد أمام إمكانية محاكاته وتقليده[٤٢]. ناهيك عن أنه مجرد: "كلام منثور لا نظام له ولا تاليف ولا معنى ينسق بل هو متناقض كله ينقض بعضه بعضا"[٤٣]. ويرجع تناقضه إلى أصله ومبدءه اللذان يعودان بدورهما إلى ما علمه سرجيوس لواضعه، وإلى ما أضافه اليهود اليه وحذفوه منه، وإلى ما ترتب فيه من أهواء ورغبات الذين حفظوه وجمعوه[٤٤].

1-2-3. فما تضمنه القرآن من عقيدة وشريعة موافقتين للنصرانية، هو مجمل ما أخذه رسول الإسلام قبل وفاته عن سرجيوس، وبالتالي عن هرطقة نصرانية. وما جاء فيه موافقا لليهودية، يؤول إلى إضافة كعب الأحبار وعبد الله بن منبه. أما ما يوجد فيه مخالفا لهذين الدينين، فهو من انتحال جامعيه وحافظيه. ولقد استشهد

---

(٤٢) نفسه، ٨٦ -٨٧. ولقد ذهب الكندي في هذا المضار الى أن "مسيلمة الحنيفي" و"الاسود العنزي" و"طليحة ابن خويلد"، قد استطاعوا تأليف نظائر للقرآن. ولقد تلقف هذا الاعتراض على إعجاز القرآن، أحد مستخلفي يوسف بن جرجيس الكندي، بالغرب النصراني، رمون مارتي الذي وضع ما سماه بسورة تحدى بفصاحتها، فصاحة القرآن وإعجازه. "أعارض قرآن من آخر اسمه الدال واوله الميم، بلسان فصيح عربي مبين [...] فليست الفصاحة ولو في النهاية أية ولا معجزة". أورده:
السامرائي، س. ذ. ٨٩. عن:
Vocabulista in arabico, (Firenze 1871), ed. C. Schiaparelli. xvl- xcil

(٤٣) نفسه، ٨٣.

(٤٤) فيما يرجع الى هذا السبب الأخير، طعن الكندي في تواتر القرآن وحفظه مبلورا بذلك مختلف الشبهات التي ما فتئ يرددها المستشرقون لحد الآن في هذا المضمار. (من مثل شبهة الطعن في عدالة جامعي القرآن، وعدم إدراجهم في هذا الجمع مختلف الآيات التي تضمنتها مصاحف "علي بن أبي طالب" و"ابن مسعود". الخ...) وفي مقابل ذلك، دافع الكندي على تواتر التوراة والإنجيل وصحتهما، منتقيا بعض الآيات القرآنية للاستشهاد على ذلك، (يونس ٩٤. البقرة ١١٥) بشكل جعل فيه القرآن يضاد نفسه ويناقضها. نفسه، ٧٨ - ٨٣. ١٣٨ - ١٣٩

الكندي على مزاعمه هذه ببعض الآيات القرآنية التي عرضت إلى البشارة بالمسيح ومولده، وإلى اصطفاء الله لبني إسرائيل، وكذا ببعض الآيات الكريمة التي شرعت لحياة المسلمين وعلاقتهم بأغيارهم وقننتها. ولقد وقف الكندي طويلا عند هذه المسألة الأخيرة، التي شكلت عنده إحدى بؤر مجادلته للإسلام. "فالشرائع والأحكام" عنده "لا تخرج عن ثلثة اوجه" فإما "ان يكون الحكم حكما الهيا وهو حكم التفضل" وإما أن يكون "حكما طبيعيا قائما في العقل . . . الجاري مع الغريزة الملايم الانسانية". والنحو الثالث هو الحكم الشيطاني المحال وهو الجور والشر بعينه [٤٥]. فالحكم الإلهي، هو شريعة عيسى [٤٦]، والحكم الطبيعي، هو شريعة موسى. أما الشرع الإسلامي، فما هو الا خليط من جميع هذه الأنماط التشريعية. فآيات القصاص في الإسلام أخذت من الإنجيل والتوراة [٤٧]، بينما أخذت الآيات التي تحض على الجهاد، من الشيطان؛ عندما أضافها المسلمون إلى القرآن. فلا يمكن أن يتضمن خطاب الله للإنسان حثا على الجهاد، ولا يمكن أن يسمح بممارسته، بوصفه سبيلا من سبل الدعوة اليه.

2-2-3. ولقد استغل الكندي وجود هذا الخطاب في القرآن الكريم، الذي عبرت عنه آية واحدة من آياته، وهي الآية التاسعة والعشرون من سورة التوبة، مستشهدا بمعنى مفرداتها الأخيرة "حتى يودوا الجزية عن يد وهم صاغرون".

(٤٥) نفسه، ٧١-٧٣
(٤٦) نفسه، ٧٢. ولقد مثل الكندي على ذلك بمقتطفات من إنجيل متى الأصحاح الخامس، ٤٤-٤٥. ومن سفر الخروج من التوراة بشكل تختلف عبارته دون معناه، عما هو معتمد عند النصارى واليهود اليوم.
(٤٧) نفسه، ٧٣. ممثلا على ذلك بتركيب خاص به لمفردات الآية الكريمة ٤٥ من سورة المائدة، ولمعناها كذلك.

ووجود خطاب آخر، عبرت عنه الآيات الكريمة القائلة: "لا إكراه في الدين"(٤٨). "وقل للذين آمنوا والأميين آأسلمتم فان اسلموا فقد اهتدوا وان تولوا فانما عليكم البلاغ والله بصير بالعباد"(٤٩). قل ياايها الكافرون . . . لكم دينكم ولي دين. "(٥٠) "ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن. "(٥١) ليعضد مرة أخرى ما سبق أن ذهب اليه من تناقض القرآن مع نفسه، ومن أن ذات التناقض لا يمكن أن يفسر الا بعبث الأيدي بالنص الأصلي لهذا الكتاب الذي يعود في نظره -كما أسلفنا- إلى ضلالة الراهب النصراني المتهرطق: سرجيوس. في هذا الإطار -كذلك- أرجع الكندي أسباب انتشار الإسلام إلى الجهاد، واختزلها فيه وفيما يترتب عنه من تهديد وقهر وتقتيل للمخالفين وللأغيار من غير المسلمين. وذلك لكي يقارن بين هذا النهج في الدعوة إلى الله، وبين طريقة النصارى الذين يدعون -عنده- إلى دينهم بواسطة التضحية ونكران الذات والاستشهاد في سبيل الله، ممتنعين عن أي شكل من أشكال ممارسة العنف والقهر والضغط على أغيارهم الدينيين(٥٢).

(٤٨) قد تبين الرشد من الغي، البقرة، ٢٥٦

(٤٩) آل عمران، ٢٠

(٥٠) الكافرون، ٦

(٥١) العنكبوت، ٤٦

(٥٢) وذلك من خلال عرض مقارن بين تصوره للجهاد الإسلامي ولأساليب الدعوة النصرانية. وفي ذلك يقول: "فمن هو اصلحك الله احق بان يسمى شهيداً ويشهد له انه قتل في سبيل الله آمن قرب نفسه قربانا عن ديانته وقد قيل له اسجد للقمر والشمس [. . .] من دون الله واترك عبادة الله وكلمته وروحه فأبو ذلك وبذلوا مهجهم ودماءهم واموالهم وحياتهم واهاليهم واولادهم ام من خرج طالبا للسلب والسرقة والغنيمة وسبي الذراري ونكاح الفروج التي هي محرمة وشن الغارات ثم يسمي ذلك جهادا في سبيل الله". الرسالة، ١٢٠، من بعد ما استدل على ذلك بالإنجيل: "تفضلوا على الناس جميعا وكونوا رحماء كي تشبهوا اباكم الذي في السماء فانه يشرق شمسه على الابرار والفجار ويحدر مطره على الاخيار والاشرار"، الذي يوافق الأصحاح الخامس من إنجيل متى، كما هو معتمد بين النصارى اليوم.

4. وبذلك ظل الكندي مخلصا لمنهجه في تصوير الإسلام الذي اعتمد فيه بصفة أساسية، آليتي القياس والمقارنة، والإختزال والتعميم؛ قياس الإسلام على النصرانية ومقارنته بها، واختزال الإسلام في بعض تعاليمه وتمظهراته، وتعميمها عليه. ولقد اعتمد في ذلك - بطبيعة الحال- الهوية النصرانية بوصفها ذاتا عارفة، منطلقا ومعيارا للتعرف إلى الغيرية الإسلامية، بوصفها موضوعا لمعرفته؛ انصب عليها إنشاؤه وتخيلاته. وبذلك فما كان يمكن للإسلام أن يتجلى عنده كما هو أو كما يتصور نفسه، بل كما أراد له أن يكون وأن يمثل، إلى أن أضحى على يده؛ هرطقة نصرانية أجهضتها مؤامرة اليهود وتحريفات المسلمين الشيطانية.

تلكم هي أهم مضامين رسالة الكندي حول الإسلام، وأهم مرتكزات وآليات إنتاجها وتحصيلها (٥٣). ولقد شاء تاريخ تأسيس الأديان السماوية لهوياتها

(٥٣) وتجدر الإشارة في هذا المضمار الى مسألتين اثنتين:

أولاهما: أن عبد المسيح يوسف بن جرجيس الكندي لم يغفل تناول مختلف المسائل العقدية والشرعية الأخرى للإسلام، ومعالجتها ودحضها. وسنقف على بعضها عند غيره من النصارى الذين اهتموا -على مر الحقب والعصور- بتمثيل ذاتهم وغيريتهم الإسلامية، مخلصين في ذلك، عن وعي وعن غير وعي، الى روح نص الكندي ومضامينه وآليات اشتغاله، بوصفه نصا مدشنا لتصوراتهم للإسلام والمسلمين، ومهيمنا عليها.

ثانيتهما: أن مجمل تصورات الكندي للإسلام لا تختلف كثيرا عما وضعه في نفس المعتقد سلفه يوحنا الدمشقي (٧٤٩ م.)، غير أن أعمال هذاالأخير، لم تعرف نفس الانتشار والتداول بالغرب النصراني، مثلما عرفته رسالتنا. عن يوحنا الدمشقي، تراجع مقالة دانييل ساهاس

Daniel Sahas "The Arab Character of the Christien disputation with Islam. The Casae of John Damascus (ca. 655-749), in, Religionsgesprache im Mittelalter, Wiesbaden 1992. 185-206"

التي نقلها الى العربية، جهاد الترك، "الشخصية العربية في الجدال المسيحي مع الإسلام"، . الاجتهاد، ملف، العلاقات الإسلامية المسيحية. ثقافة الجدل وثقافة الحياة، بيروت، ١٩٩٥، ١٠٩-١٣٦.

ولغيرياتها، وتاريخ الاستشراق الإسباني الوسيط، أن تنتقل ذات الرسالة إلى الأندلس وإلى الغرب النصراني، لتشكل بالفعل إحدى الروافد الأصيلة لذاك التأسيس ولهذا الاستشراق، اللذين لم ينفكا -في نظرنا- عن بعضهما من بعض، بل استلزم أحدهما الآخر، بمقدار ما اقتضت ذلك مختلف الضرورات التاريخية والروحية لهذا الغرب ولتلك الأندلس.

الفصل الثالث

التنصير والدفاع عن النصرانية
مشاريع رامون يول ورامون مارتي

تمهيد :

لقد حددت مختلف الشروط التاريخية للقرون الوسطى علاقة النصرانية بالإسلام في الأندلس ضمن اتجاهين اثنين، مختلفين ومتكاملين ومتداخلين في نفس الوقت. أولهما حربي قتالي، وثانيهما سجالي كتابي.

فاستشكال النصرانية للإسلام بالأندلس من حيث كونه معتقدا يباين معتقدها، وتوجسها خيفة منه بوصفه حضارة في تكاثر وانتشار مستمرين، أملى عليها أمرين مختلفين ومتكاملين في نفس الوقت: أولهما، ضرورة متابعة تقليدها الحربي القتالي ضد الإسلام، تجلى في حروب الاسترداد النصرانية لأجزاء من الأندلس الإسلامية. **Reconquista** أسفرت في القرن السابع عشر عن طرد آخر الأندلسيين المسلمين -المسمون بالموريسكيين- من أندلسهم التي كانت قد تحولت إلى إسبانية. وثانيهما: ضرورة متابعة تقليدها السجالي والجدالي ضد الإسلام للدفاع عن نفسها، وإقناع أصحابها وأغيارهم المسلمين بصحتها، عبر عن نفسه في كثير من المجادلات الشعبية والعالمة، وكثير من الاجتهادات العقدية والفلسفية التي انصبت على الإسلام والمسلمين.

وغني عن البيان، أن ثاني هذين التقليدين قد استجاب إلى أولهما وواكبه وعبر عنه وبرره، بصياغته لتصور للإسلام لم يختلف في أساسه كثيرا عن تصور عبد المسيح الكندي له. فالاستجابة المذكورة، لم تحقق أي تحول نوعي في مضامين هذا التصور، ولا في أساليب إنتاجه وآلياته التي أبرزناها في معالجتنا لرسالة هذا الأخير.

وللدفاع عن هذا الطرح، نتناول فيما يليه، نموذجين دالين من هذا السجال النصراني للإسلام بالأندلس، اللذين نرى بأنهما قد ساهما بالفعل في الاستشراق الإسباني، وفي تشكيل تصوراته لموضوعاته التي انصب عليها إنشاؤه.

رمون يول والإسلام :

1 . يعد رمون يول **Ramon Llul** في مقدمة المفكرين النصارى بإسبانيا الذين عبروا عن ذينيك التقليدين بالأندلس في قرونها الوسطى. لقد اندرج هذا الراهب الفرنسيسكاني بامتياز كبير في التحولات العميقة التي عرفتها العلاقات الإسلامية النصرانية بغرب البحر الأبيض المتوسط في مطلع القرن الثالث عشر الميلادي(١). فعندما بدأت دار الإسلام الأندلسية في التقهقر السياسي أمام جيوش النصارى(٢)، وعندما ارتد بعض المسلمين عن دينهم بما فيهم شخصيات كان لها في هذا الانقلاب الديني مصالح شخصية معلومة(٣)، وإزاء تسرب روح التحرر العقلي مع الرشدية اللاتينية، واحتدام الصراع بينها وبين الكنيسة في المؤسسات الدينية والعلمية الكبرى بأوروبا (٤)، طمع النصارى -واهمين- في تنصير المسلمين

---

(١) Dufourk. Ch.E, "La mediterranée et le christianisme: Cadre géopolitique et économique de l'apostolat missionaire de Ramon Llul", Estudios Lulianos, 24. 198

(٢) بحيث سيطروا -كما هو معروف- على عدة جهات منها، من مثل: جزر البليار(١٢٣٥) وبلنسية (١٢٣٨) ومرسية (١٢٦٠).

(٣) تذكر بعض الدراسات بأن ثمة مسلمين بهذه الصفة قد انقلبوا عن دينهم الأصلي الى النصرانية، وهي تشير في ذلك الى بعض الأمراء الموحدين بالأندلس والى أبي سعيد حاكم بلنسية والى أحد أبناء آخر حاكم لميورقة، والى المسمى ميكل ابن ناصر Mikel de Bennásar

Dufourk. Ch, op.cit, 11

Burns. R.I, Christian and Jews in the crusader Kingdom of Valencia, Cambridj, 1984, 08-108

(٤) رينان. إ، ابن رشد والرشدية، س ذ، ١٥١ . ١٥٨ . ٢٨٠ . ٢٨٦ . ٣٠٦ .

بالأندلس وخارجها[٥]، وفي الدفاع بذلك عن نصرانيتهم القلقة إزاء جاذبية الإسلام، وسحر تفكيره الفلسفي وعمقه.

2. ضمن هذا المناخ العام، شرع رمون يول في وضع مشروعه الضخم لمواكبة هذه التغيرات، وتوجيهها لخدمة النصرانية. ولقد سلك في إنجازه لذلك مسلكين متكاملين. أولهما: بذل الجهد في تعلم العربية والدعوة إلى تأسيس معاهد وجامعات لتعليم هذه اللغة إلى جانب اللغات الشرقية الأخرى؛ لتيسير سبل الإطلاع على الثقافة العقدية والتشريعية والصوفية والفلسفية للإسلام. وثانيهما: الانخراط الدؤوب في مساجلة المسلمين، والرد على معتقداتهم وتفكيرهم الديني والفلسفي؛ لنقد الإسلام ودحره، وإقناع كل من النصارى والمسلمين بصحة النصرانية. متتبعا في كل هذا وذاك، توجيهات أستاذه في هذا المضمار، سان رمون دي بنيافورت[٦]. **San Ramon de Penyafort** وإلى جانب ذلك وبموازاته، فإنه لم يكل أبدا عن دعوة السلطات الدينية والسياسية إلى متابعة جهدها الحربي

(٥) ولقد نتج هذا الطمع عن حلم ووهم وسراب دغدغ بهم رمون يول وغيره من النصارى عواطفهم الدينية لما تصوروا بأنهم سيتمكنون بكل سهولة من تنصير المسلمين واستعابهم. وهذا هو ما تذهب اليه الدراسات الحديثة التي تناولت هذا الطمع.

Colmer. Eusebi, "La controversia Islamo-Judio-Cristiana en la Obra Applogética de Ramon Martí", Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la edad media en la península ibérica, BREPOLS, Belgium, 1994.230-231.

Dufourk. Ch, "La couronne d'Aragon et les Hafsides du XIIIe siècle", Analecta Sacra Tarraconesia, 25 1925, 65

Burns. R.I, Christian, op. cit.

(٦) وهو راهب دومينكاني سبق رمون يول في تأسيس مدارس لتعليم العربية الى المنصِّرين في الأندلس وفي تونس (Studium arabicum de Túnez 1242-1258) كما أنه اهتم كذلك بمواجهة موجة التحرر العقلي التي دشنتها الرشدية، مشكلة بذلك خطرا حقيقيا على الكنيسة النصرانية، بحيث دفع توماس الأكويني Tomas de Aquino الى الرد عليها وتفنيذها.

Garcias Palou. Sebastian, Ramon Llul y el Islam, Palma de Mallorca, 1981, 439.

ضد الأمة الإسلامية؛ بتنظيم مزيد من الحملات الصليبية على بلدانها، شرقيها وغربيها[٧].

ولقد نجح رمون يول في إنجاز أقسام مهمة من هذا المشروع، فلقد تعلم العربية على يد مملوك مسلم، وبذل مجهودا في تأسيس أول معهد للغات الشرقية[٨]، واستجابت مختلف السلطات المذكورة إلى دعواته المتكررة في هذا الشأن، فعملت على تأسيس معاهد وكراسي جامعية متعددة لتعليم هذه اللغة[٩]، كما استجابت كذلك إلى رغباته في تنصير المسلمين، فيسرت له إمكانية الدعوة إلى النصرانية بين صفوف هؤلاء بمساجدهم بالأندلس، وبمواطنهم بتونس والجزائر[١٠]. ويبدو بأنه نجح كذلك في إقناع كثيرا من النصارى بصحة معتقدهم عندما واجه الرشدية والإسلام في ردوده عليهما وفي مجادلاته العديدة لهما[١١]. وبذلك استحق أن ندرجه ضمن أوائل المستشرقين الإسبانيين والعالميين، الذين اهتموا بلغات الشرق وحضارته، بوصفهما غيرا أريد بمعرفته وتقويضه؛ تعميق

(٧) "Los reys haguessen lo passatage, e que lo uns anás sobre los sarrains qui són a levant e l'altre sobre los sarrains qui són a ponet", Libre de Blanquerna, Garcias Palou. Sebastian, op. cit, 441.

(٨) Maura. j, "Lo Beat Ramón Llul, fundador del primer colegi de llenguas orientals", Revista Luliana, 2, (1902), 260-266

(٩) بالجامعات الأوروبية التالية: باريس وسلمنقة وبولونيا وروما وأكسفورد، وذلك لتنفيذ قرار البابا "أكلمنضس" الخامس الذي اتخذ في المجمع المسكوني للنصرانية بفينا Concilio de Vienne سنة: ١٣١١- ١٣١٢

العقيقي. نجيب، المستشرقون، دار المعارف، القاهرة، ج.٣، ١٢٢

ومن المعروف أن بعض هذه الكراسي قد أنشأت فيما بعد لتكون بالفعل، أول مراكز الاستشراق.

(١٠) بحيث أصدر الملك "خايمي الثاني" صاحب أرغون Jaume de Aragon II قرارا في هذا الشأن، مستغلا في ذلك صداقته لأمراء هذه البلاد الإسلامية. والجدير بالذكر، بأن هذا القرار كان يسمح لرمون يول بممارسة التنصير بالبيعات اليهودية. ولقد وقفت على هذا القرار ضمن الوثائق التي ألحقها "غرسياس بلاو" بكتابه المذكور. ٤٤٦-٤٥٥.

(١١) والدليل على ذلك، هذه المكانة الرفيعة التي تبوأها في عالم النصرانية، والتي مافتئ يحتلها لحد الآن.

المعرفة بالذات الغربية النصرانية وتأسيس هويتها وتحديدها. فما هي مضامين خطاب هذا المستشرق في الإسلام؟ وكيف تمكن من بلورتها وصياغتها؟ وبماذا توسل في ذلك؟

1-3 . لقد توسل رمون يول لتأسيس الذات النصرانية الغربية وهويتها، ونقد غيريتها المتمثلة في الذات الشرقية الإسلامية، بمجموعة مختلفة ومتعددة من المصادر التي اطلع بواسطتها على الإسلام ومعتقداته. والواقع أن اطلاعه هذا قد اتسم بكثير من القصور والمبالغة، رغم ادعاءاته المتكررة بنقيض ذلك(١٢). فمختلف كتبه التي تركها في دراسته لهذا الدين، وفي التعبير عن مجادلاته لأصحابه ولتفكيرهم الفلسفي والكلامي، تعكس بما لا يقبل الشك، ذاك القصور وتلك المبالغة. ويمكن أن نجمل مصادره المعنية في اطلاعه النسبي والجزئي على القرآن والحديث، وعلى بعض الشذرات من فتوحات ابن عربي ومن نصوص رشدية(١٣).

---

(١٢) وذلك باعتراف داريسه من النصارى المحدثين.

Garcias Palou. S, op.cit, 386. 409

ومن المعلوم أن رمون يول كان يصف نفسه ويقدمها لمنتظري كتبه من النصارى والمسلمين، بكونه نصرانيا خبيرا في العربية والإسلام.

"De hoc sunt experti aliqui arabeci sarraceni christiani...", Liber de fine et maioritate, cap.II contra sarracenos, Palmae Maioricarum, 1960, 17-18

"...homo chtistianus, cujus nomen est Raumundus ...", Disputatio Raymundi christiani et Hamar sarraceni, ed. Salzinger, Moguntiae, 1729, 1

(١٣) والجدير بالذكر في هذا المضمار أنه لم يحل بدقة على القرآن الكريم والحديث الشريف، كما أن معرفته بابن رشد دارت حول مجادلته للرشدية اللاتينية وليس حول الإنتاجات الكلامية والفلسفية الأصيلية للفيلسوف القرطبي. أما فيما يرجع الى ابن عربي، فلقد أخذ منه نصوصا كاملة ضمنها حسب "أسين بلاثيوس" و"غرسياس بلاو"، كتابيه: كتاب الأدلة Libre de demostracions وكتاب، أسماء الله المئة Libre de Cent Noms de Deu Garcias Palou.S, op.cit, 365-367

Asin Palacios, Ibn Masarra y su escuela. Origines de la filosofía hispano-musulmana, Obras escogidas, Madrid, 1946, T.I, 209- 210

والظاهر الذي لا يقبل الشك، هو أنه قد اعتمد في معرفته للإسلام على ما أخذه من مملوكه المذكور، وعلى ما جمعه من روايات وحكايات شفوية وشعبية من المسلمين الذين بقوا بميورقة -مسقط رأسه- بعد سيطرة "خايمي الأول" **Jaume I** عليها، ومن المسلمين الذين جادلهم بتونس والجزائر، ومن نتف من رسالة عبدالمسيح الكندي(١٤).

2-3. ويبدو بأن رمون يول قد اعتمد هذه الرسالة أكثر مما اعتمد غيرها من المصادر لتكوين تصوره للإسلام. فوصفه لهذا الدين ولرسوله الكريم وللقرآن بوصفه أهم معجزة من معجزاته، لا يختلف عما سبق أن ذكره هذا المصدر الأساس من مصادر الطعن في الإسلام وفي نبيه محمد (ﷺ)، الذي نعده من جهتنا مصدرا من مصادر الاستشراق النصراني، أو من مصادر علاقة الاستشراق بالنصرانية في أوروبا الغربية. فلقد أضحى الإسلام على يده مجرد دعوة لفقها رسوله مما علمه إياه "ميكولاو" **Micolau** "الراهب النصراني الكذاب والمتكبر"(١٥). وصار

(١٤) يذكر رمون يول في كتابه المعنون: "بكتاب الغاية" Libre de fine بأنه قد قرأ هذه الرسالة.
"Unum librum, qui vocatur Al chindi, .."
Libre de fine, et maioritate, Cap. De praedicatione, Palmae de Maioricarum, 1960, 102
الا أنه يمكن أن نأكد من جهتنا بأنه لم لم يطلع على مجموع هذه الرسالة، بدليل أنه قدم معلومات غير صحيحة عن ظهور الإسلام وتاريخه سبق أن عرضها عبد المسيح الكندي بدقة وبتفصيل.

(١٥) Mafumet era mercader e avana ab mercaderia en jerusalem: e en la carrera prés de jerusaslem estava un fals crestía qui avia nom Micolau, e era resclús [...] e aquí adoctriná Mafumet"
Doctrina Pueril, Cap. De Mafumet, Ed. M. Obrador y Bennàssar, I, Palma de Mallorca, 1906, 125.
لقد اختصر رمون يول في هذه العبارات نفس القصة التي وضعها عبد المسيح الكندي عن لقاء محمد بالراهب المتهرطق والمحروم، مع تغيير طفيف طال اسم ذات الراهب، فتحول من "سرجيوس" الى "ميكولاو". وفي كل هذا وذاك، نلاحظ كيف يقتلع كلاهما - يول والكندي- جزءا من سيرته عليه الصلاة والسلام، (لقاءه الفعلي في طريقه التجاري الى الشام بالراهب بحيرا) ويحورانه بشكل يسمح بنفي نبوته، واختزال دعوته في نصرانية متهرطقة.

الرسول على يده مجرد شخص عاش مذنبا بين الوثنيين من قومه قبل أن يخبرهم بأنه يوحى اليه ويتحول بذلك بينهم إلى نبي يدعي رسالة سماوية. ولقد اهتم رمون يول في هذا المضمار بسيرة محمد، أو بالأحرى اهتم باجتثات أجزاء من سيرته (ﷺ) وتحويرها وتوجيهها إلى خدمة أطروحته التي صادر عليها في هذا الشأن. كما اهتم كذلك لتعضيد ذات الأطروحة، باختلاق جملة من الأكاذيب والأفعال ونسبتها إلى هذا الرسول الكريم. ففي معرض استثماره للحياة الجنسية لهذا الرسول، اجتاث كثير من عناصرها وعمل على تحويرها بشكل أتاح له لكي يجعل من هذا النبي الكريم، مجرد فاسق وشبقي كثير الزوجات والخليلات [(١٦)]. وفي معرض اختلاقه للأكاذيب، ادعى بأنه (ﷺ) قد ارتكب كثيرا من الأفعال غير الشريفة، وكثيرا من المحرمات، مما لايسمح له بأن يكون نبيا حقيقيا [(١٧)].

أما القرآن الكريم، فهو كتاب يرجع عند رمون يول إلى مصدرين مختلفين ومتكاملين، باختلاف ما فيه من تعاليم وأحكام. فما وافق منها العهد القديم والجديد، فإنه يرجع إلى ما علمه الراهب الكذاب المذكورلصاحبه الذي أتى به، وما لم يوافق ذلك، فإنه يؤول بالضرورة إلى ما أوحاه الشيطان إلى هذا الأخير، من تعاليم الفحش والبذاءة والفسق والتهالك على الملذات الحسية[(١٨)]. وتبعا لذلك،

---

(١٦) "Fo homme [Mafumet] molt luxiriós e hac. viij. mullers. e hac paria ab moltes fembres", Doctrina pueril, op.cit, 125

(١٧) لقد استثمر كذلك رمون يول فتح الرسول لمكة، وجهاده ودفاعه عن الإسلام، ودعوته لهذا الدين بين قومه من الوثنيين، ليحور بطريقته المذكورة كل ذلك، وليُنسل منها أكاذيبه العديدة في هذا الشأن، بحيث ذكر -على سبيل المثال لا الحصر- بأن الرسول أخذ مكة بالقوة وبأنه لم يتورع عن قتل مخالفيه.

"Pres Meca de forsa, e tot hom qui no faès, sarrayn,avia a morir", Doctrina. op.cit, 126 .

(١٨) "Dicatamen Alcorani [..] quia est rebus vitiosis, obscenis, furtivis et luxuriosis [..] a diabolis est processum", Liber de acquisitione Terrae Sanctae, Ed. Kamar, 1961, 119

فلا يمكن لهذا الكتاب أن يشكل معجزة إلهية، ولا يمكنه أن يستعصي عن تقليده بل عن تجاوزه، خلافا لما يدعيه المسلمون(١٩).

1-4. عندما أرجع رمون يول الإسلام إلى تعليم "ميكولاو" وإلى وسوسات الشيطان، فإنه كان يروم إنجاز أطروحة أخرى في هذا الدين. فيكفي في نظره إصلاح النصرانية الثاوية فيه من خلال التعليم المذكور، وتطهيره مما علق به من أعمال وتعاليم شيطانية، لكي يقترب من النصرانية الحقيقية وينصهر فيها إلى الأبد، فيتنصر المسلمون، وتتنصر معهم بقية الأمم الأخرى(٢٠). ولإعداد هذه الأطروحة في العقل، ودغدة الحلم بإمكانية تحقيقها في الوجود، انطلق من مصادرتين اثنتين. أولاهما: أن أغلب المسلمين اللذيـن استطاعوا رفع مستوى إدراكهم ومعرفتهم، لا يصدقون بأن محمدا يمكن أن يكون نبيا(٢١). وثانيثهما: أن المسلمين يعتقدون في بنوة المسيح لله، رغم عدم اعتقادهم بألوهيته(٢٢). ولسنا معنيين في هذا الصدد بالاستدلال على تهافت هاتين المصادرتين وعدم صحتهما ومطابقتها للإسلام والمسلمين، فتلك أمور معروفة في تاريخ الأديان

---

(١٩) لذلك ظن يول بأنه يمكنه بعون الله أن يأتي بأحسن منه.

"Yo, Ramon luyl indigne, me vuyl esforsar, ab ajuda de Deu, fer aquest libre, en qui ha meyllor materia que en l'Alcorà", Libre qui és de cent noms de Déu, Ed. Galmés, Palma de Mallorca, 1936, 79

(٢٠) لقد راهن يول على تنصير المسلمين من أجل تيسير السبل لكثلكة العالم كله، فلم يكن يرى من عائق في وجه تحقيق هذا الهدف، غير عناد المسلمين وإصراهم على دينهم.

Peers. E. A, Ramon Lull. A biography, London, 1929, 75

Southern. R.W, Western Views of Islam in the Middle ages, London, 1971. 62.

(٢١) "Que mayorment aquells sarrayns que saben molt e han soptil engín e qui han elevat enteniment, no creen que Mafumet sia profeta", Doctrina pueril, op.cit, 127

(٢٢) "Sarraceni credunt quod Dominus noster Iesus sit Filius Dei", Liber de Fine, op.cit, 14

والأديان المقارنة، بوصفها من أهم ما يشكل الخلاف السرمدي بين الإسلام والنصرانية؛ بل نحن معنيون بتفسير اعتماد الرجل لهما وانطلاقه منهما، للتقريب بين هذين الدينين، ونفي أولهما بصهره داخل ثانيهما. فهل يعود هذا الأمر إلى جهل رمون يول لبعض المعتقدات الأساسية للإسلام (٢٣)؟ أم أن حلمه المهوس بتنصير المسلمين جعله يخدع نفسه ويكذب عليها لأنه اشتهى أن يكون الأمر كذلك، ثم ما لبث أن صدق أنه بالفعل كذلك (٢٤)؟

4-2. مما لا شك فيه أنه قد كان لهذا الحلم الذي ملك على الرجل نفسه وسيطر عليه، أثر بالغ في بلورة تلك المسلمتين اللتين لا تمتان بأي صلة إلى الإسلام والمسلمين. والواقع أنه رام بتشغيلهما تحقيق هدفين متكاملين. أولهما: توضيح النصرانية للمسلمين لكي يتيقنوا بقوة الحجة والاستدلال، بصحة هذا الدين، وبفساد معتقدهم من حيث كونه مجرد انحراف عن النصرانية بوصفها أصلا ما فتئ ثاويا فيه. وثانيهما: تصحيح الذات النصرانية وترميمها وتوحيد معتقداتها لمواجهة غيريتها الإسلامية والاستحواذ عليها واستعابها داخلها. وتبعا لذلك، لم يكل رمون يول عن الاستناد إلى المسلمتين المذكورتين لتحقيق هذين الهدفين في أغلب كتبه التي جادل فيها المسلمين، أو عبر من خلالها عن مجادلاته لهم، ليدافع عن أطروحته التي تدور حول إمكانية تقريب الإسلام من النصرانية، ويُسر تنصير المسلمين. ففي كتبه: كتاب العقيدة الفاسدة، وكتاب الحكماء الخمسة، وكتاب

(٢٣) لا نستبعد من جهتنا ذلك، بل نرجحه.

(٢٤) كانت «القابلية على خداع النفس» في هذا المضمار، بلا نهاية عند لول ومن نحا نحوه من النصارى، كما ذهب الى ذلك عن حق نورمان دانيال

Daniel. N, Islam and West. the of image. Edinbourgh, 1960, 258

الغاية، وكتاب استرداد الأرض المقدسة (٢٥)، راهن على المسلمين الذين تصور بأنهم لا يومنون بنبوة نبيهم لكي يدفعوا بهذا الأمر إلى نهايته، فينقلبون عن الإسلام إلى النصرانية؛ وذلك باستثماره لمختلف الأكاذيب والافتراءات التي بلورها في حق (ﷺ). وفي نفس هذه الكتب، بالإضافة إلى كتاب: تأملات في الله (٢٦)، راهن من جهة ثانية على المسلمين الذين تصور كذلك بأنهم يومنون ببنوة عيسى لله، لكي يتمموا إيمانهم هذا بالاعتقاد في الحلول والتثليث النصرانيين. فرغم إيمانهم بأن المسيح ابن الله حسب زعمه، فإنهم لا يستسيغون الاعتقاد في التثليث والحلول، ظنا منهم -عن جهل- بأن في ذلك ضروبا من الوثنية والشرك (٢٧). ويرجع ذلك إلى سببين رئيسيين. أولهما: طبيعة المعتقد الإسلامي في حد ذاته بوصفه معتقدا حسيا، لم يرق كما في المعتقد النصراني إلى تمثل الله تمثلا روحيا. وثانيهما: انقسام النصرانية فيما يتعلق بمصدرالروح القدس وعلاقتها بالتثليث والحلول.

3-4. ولقد خول رمون يول لهذا السبب الأخير أهمية خاصة في بعض كتبه الجدالية. والواقع أنه لم يرم بتلك المعالجة التغلب على الانقسامات المذكورة،

---

(٢٥) Doctrina pueril, op.cit, 127
Libre de quinqui saapientibus, Ed, Salzinger, 1722, De prologo, 2.
Liber de fine et maioritate, cap.II, 14
Liber de acquisitione Terrae Sanctae, op. cit, 118

(٢٦) Liber de contemplacío en Deu, De Trinitat, Obres essencials,II, op.cit, 127

(٢٧) "Sarraceni credunt quod Dominus noster Ieus
"Los Hòmens qui han paor e dubte en adorar e creure vós en Trinitat, sì es per ço com han paor qui si en vós creien en Trinitat, que creguesen en tres déus", Liber de contemplacío en Deu". op. cit, 127

لكي يتبين المسلمون طريقهم إلى النصرانية، بل رام بها كذلك كثلكة أنواع النصرانية وتوحيد ضروبها المختلفة، لتأسيس ذاتها وتقويمها وترويضها على مواجهة غيرتيها الإسلامية. فعندما قدم وصفا في كتاب الحكماء الخمسة لمتكلم مسلم قاده تفكيره الفلسفي إلى جحد معتقده الأصلي، وصعب عليه الاطمئنان إلى النصرانية لأن حقيقتها لم تكن لتتحصل لديه من جراء الاختلاف الذي لمسه في مناقشاته مع متكلميها المختلفين حولها (٢٨)؛ فإنه كان يتخذ من الإسلام ومن حلمه في تنصير المسلمين، تعلة لرفع الاختلاف المذكور، والوصول إلى الهدف المنشود، من غير تضحية بطبيعة الحال بهذا الحلم. فتنصير المسلمين إذ يساهم في تأسيس الذات النصرانية وتوحيدها، فإنه يؤدي كذلك إلى تحصينها والمحافظة عليها. لذلك لم يكل رمون يول عن تنبيه هذه الذات إلى المخاطر التي تحف بها من جراء انقلاب كثير من النصارى إلى الإسلام، نتيجة مراهنة المسلمين على ذلك؛ بتأليفهم للكتب التي تقوض النصرانية في أعين أصحابها، وبحسن استقبال الوافدين

---

(٢٨) وهم على التوالي: متكلم كاثوليكي وآخر أرثدوكسي وثالث نسطوري ورابع يعقوبي

Liber de quinque sapientibus, op. cit, 2-3

ولقد دافع رمون يول عن نفس هذه الأطروحة عندما ذهب في كتابه: كتاب الروح القدس، الى أنه على الرغم من انسلاخ أحد علماء المسلمين عن دينه وعزمه على اعتناق النصرانية، فلقد بقي مترددا في تحقيق ذلك نتيجة حضوره الى جلسة جدالية جمعت بين كاثوليكي وأرثدوكسي مختلفين حول مصدر الروح القدس.

Liber de Sancto Spiritu, Ed. Salzinger, 1722, 1

وتجدر الإشارة في هذا المضمار الى أن رمون يول كان يرى بأن اختلاف النصرانية الشرقية بضروبها المتعددة عن النصرانية الكاثوليكية، يشكل كذلك عائقا بالنسبة للنصارى في حروبهم الصليبية ضد الإسلام في الشرق.

Southern. R.W, Western Views of Islam in the Middle Ages, Cambridge, 1962, 86

منها عليهم، وتكريمهم ووعدهم إياهم بكثير من الثروات المادية والملذات الحسية(٢٩).

رمون مارتي والإسلام:

ضمن استراتيجية تأسيس الذات النصرانية والدفاع عنها، يحتل رمون مارتي **Ramón Martí** مكانة مرموقة بين مجموع مفكري نصارى الأندلس والغرب النصراني للقرن الثالث عشر الميلادي، الذين اهتموا بمعرفة الإسلام بوصفه غيرا لهذه الذات؛ أضحت معرفته ضرورية لهذا التأسيس. ولقد ساهمت بداية تراجع سلطة الإسلام السياسية عن الأندلس (٣٠)، في شحذ همة هذا الرجل لتملك السلطة المعرفية الضرورية لمجادلة هذا الدين وتمثيله واختزاله في تصورات موحدة ومكرورة؛ بقصد تيسير إمكانية السيطرة عليه ونفيه وتقويضه في نظر المسلمين والنصارى على السواء. ولا غرو في ذلك، فبالرغم من تراجعه المذكور، فلقد كان الإسلام ينكر على النصرانية ادعاءها احتكار خطاب الله إلى الإنسان وصحة تأويله، مثلما كانت تنكر عليه نفس الأمر. كما كان لا يتأخر -مثلها كذلك- عن المراهنة على الاستمرارية والديمومة بين جميع الناس. وبالإضافة إلى هذا العامل، فلقد

(٢٩) "Promisisti mihi uxorem et multa alia terrena, si acciperem Legem, Mahometi"
Disputatio Raimundi christiani et Hamar sarraceni, Ed. Salzinger, 1729, 12
والواقع أن رمون يول قد وقف منزعجا أمام كثرة المنقلبين عن النصرانية الى الإسلام، وقلة المغادرين للإسلام الى النصرانية (نسبة الفرق هي واحد من عشرة باعترافه). وإذ فسر هذه الظاهرة بردها الى الإمكانيات الجدالية الإسلامية المتفوقة، والى ما في الإسلام -على حد زعمه- من نزعات مادية وحسية وشهوانية، فلقد استثمر هذا الأمر لتوجيه النقد الى الذات النصرانية، لكي تحضر نفسها لمجادلة المسلمين والرد عليهم، ونصرة المنقلبين منهم عن دينهم الى معتقداتها.

(٣٠) تراجع هوامش: ١. و٢. و٣. و٤. و٥. وما تحيل عليه.

كان لمختلف محددات علاقة النصرانية بالإسلام في غرب البحر الأبيض المتوسط ومقتضياتها التي ألمعنا اليها سابقا، دور هام كذلك في تأطير مشروع رمون مارتي وتوجيهه وتحديده (٣١) .

والواقع أن مارتي -فيما يعنينا منه- يكاد لا يختلف كثيرا عن يول الا فيما يرجع إلى انتمائه إلى النظام الدومينيكاني من الأنظمة المتعددة للنصرانية. فكلاهما قد اهتم بالإسلام ضمن المحددات السابقة الذكر. فما هي مضامين هذا الاهتمام؟ وبماذا توسل في إعدادها؟ وكيف تمكن من بلورتها وصياغتها، ليشكل بذلك رافدا من أهم روافد الاستشراق الإسباني؟

2-1 . يذهب أغلب مؤرخي تطورالدراسات العربية والإسلامية بالغرب الأوروبي إلى أن مساهمة رمون مارتي فيها تبوأه مرتبة "أول مستشرق أوروبي" على حد تعبير: "مونتيرت دي فيلار "**Montert de Villard** وأهم "أستاذ للإستشراق في القرن الثالث عشر" على حد قول: "أ بيرتيي" ، **A.Berthier** و"دماغ الدراسات اللغوية" حسب " أنخل كورطبيا "**A.Cortabaría**. (٣٢)

---

(٣١) نفسه.

(٣٢) "il primo orientalista europeo"

Villard Montert. De, Lo studio dell'islam in Europa nel XII e nel XIII secolo, Città del Vaticano, 1944, 37

Berthier. A, "Un maître orientaliste du XIII siècle: Ramóm Martí, O. P," Archivum Fratrum Praedicatorum, 6 (1936), 267- 311

Cortabaría. A,"L'étude des langues au Moyen age chez les Dominicains. Espagne. Orient, Raymond Martin", MIDEO, X, 1970, 225

والواقع أنه لا أحد من هؤلاء قد بالغ في تقدير الرجل ومساهمته في مضمارالاستشراق. ولا غرو في ذلك، فقلد توهم مثل رمون يول إمكانية تنصير مسلمي الأندلس وشمال إفريقيا تحقيقا لحلم "سان ريمودو دي بينيافورت" **S. Raymundo de Peñafort**. (٣٣) في هذا الإطار انتمى بأمر من هذا الأخير إلى أحد مراكز الدراسات اللغوية الشرقية (٣٤). ثم انتقل بعد مدة إلى مركز الدراسات العربية الدومينيكاني بتونس لمتابعة تعلمه العربية ومختلف العلوم الإسلامية من عقائد وكلام وفلسفة وغيرها. ويبدو وفق مختلف الشهادات المتوافرة حول هذا الموضوع، بأنه قد أتقن كلا من تلك اللغة وهذه العلوم(٣٥). ويؤكد ذلك كذلك، استخدامه في كتبه عن الإسلام والمسلمين لمصادر عربية

---

(٣٣) الذي كان يحظى برضى ملوك نصارى الأندلس وملك فرنسا سان لويس San Luis ودعمهم.
Colmer. Euscbi, "La controversia Islamo-Judio-Cristiana en la Obra Applogética de Ramon Martí", op.cit, 232

(٣٤) بميورقة حسب "كولمر أوسيبي". Colmer. Euscbi، نفسه، ٢٣٣.
ويرى - عن حق- "خاسنتو بوش فيلا" بأن شعب الدراسات السامية بالجامعات الإسبانية Secciones de Filología semítica التي تمنى لها بأن تتحول الى معاهد جامعية للدراسات الشرقية، Institutos universitarios de estudios Orinetales تمثل استمرارية طبيعية لمختلف هذه المراكز، Studia Lenguarum orinetalium التي كان قد أمر بإنشائها بجهات متعددة من الأندلس، سان ريموندو دي بينيافورت.
Bosch Vilà. Jacinto, "El Orientalismo Español. op. cit, 181

(٣٥) عن إتقانه للعربية وعلومها وتفوقه فيها عن رمون يول:
Garcias Palou. Sebastian, Ramon Llul y el Islam,95-96
ويُشهد له كذلك، إتقانه للعبرية واللاتينية والكلدانية. بحيث يوصف بأنه كان: "راهبا في اللاتينية وفيلسوفا في العربية وحاخاما في العبرية".
Colmer. Euscbi, "La controversia Islamo-Judio-Cristiana en la Obra Applogética de Ramon Martí", op.cit, 232. Nota: 10

وإسلامية كثيرة، وإحالته عليها بدقة، وترجمته لعناوينها ولأجزاء من محتوياتها، ترجمة ملائمة(٣٦).

1-3. وتطرح كتبه التي ساجل فيها الإسلام مشكلات فيلولوجية كثيرة، فكتابه: سيف الإيمان ضد المسلمين واليهود **Pugio Fidei adversus Mauros et Judeos** يتضمن قطعا من كتاب: ضد الوثنيين **Suma contra Gentiles** لحليفه في هذا الجدال بفرنسة القديس "طوماس الأكويني" **Santo Tomás de Aquino**(٣٧)، مما دفع ببعض دارسي هذه المشكلات إلى الانتصارلنقل أحدهما من الآخر، أوتأثر أحدهما بالآخر(٣٨). وله في هذا المضماركذلك عمل دال اشتهر كذلك بين دارسيه بعناوين متعددة، مما جعل بعضهم يتصورون بأنها تحيل على كتب مختلفة ألفها على دفعات متتالية. والظاهر حسب ما انتهى اليه النقد الفيلولوجي والمضموني الذي خصها به "جوزيب هيرناندو" **Josep Hernando**

(٣٦) Cortabarría Beitía. Angel, "Les sources arabes de - l'"explantio Simboli" du dominicain catalan Ramond Martin", MIDEO, 16, (1983)

ومن هذه المصادر نذكر على سبيل المثال لا الحصر: القرآن الكريم وسيرة ابن هشام وصحيحي مسلم والبخاري، بالإضافة الى أعمال الكندي والغزالي وابن رشد. وتجدر الإشارة الى أنه قد ترجم الى اللاتينية لهذا الأخير كتابه حول العلم الإلهي الذي اشتهربين محققيه: بضميمة فصل المقال. ولقد ضمن هذه الترجمة كتابه:

Pugio Fidei adversus Mauros et Judeos, Leipzig, 1687. repr. Franebourgh, 1967.

ولقد ترجم هذه الترجمة الى الإسبانية المعاصرة، ونشرهما مانويل ألونسو في كتابه عن ابن رشد

Alonso. Manuel.S.I, Teología de Averroes (Estudios y documentos) Madrid-Granada, 1957, 356-365

(٣٧) Aquinatis.Thomae.S, Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium qui dicitur. Suma contra Gentiles, 1678.

(٣٨) Robles. L, "En torno a una vieja polémica: el"Pugio - fidei" y Tomás de Aquino Revista Española de Teología, 34, 1974-1975, 35/32-39

بأنها مجرد كتاب واحد تناول فيه الفرقة المحمدية وأصلها وتطورها، إلى جانب نقد نبوة محمد ورفضها والاستدلال على زيفها(٣٩) .

2 . أما مضامين هذا الكتاب(٤٠)، فعبارات عناوينه تلخصها بامتياز وتفصح في نفس الآن عن تصور صاحبه للإسلام. فعندما يقول في إحداها: "عن الفرقة المحمدية "**"De Seta Machometi"**، أو يقول: "عن أصل محمد وتطور غايته" **"De origene, progressu et fine Machometi"** فإنه يضمر ما ذهب اليه النصارى من كون الإسلام مجرد دعوة محمدية لفرقة منحرفة عن أصلها الذي هو النصرانية. وعندما يضع في آخر نفس العنوان عبارة: "الأدلة الأربعة على فساد نبوته [نبي المسلمين] وزيفها" **de quadruplici reprobatione prophetiae eius** فإنه يعلن عن غايته من تناول الإسلام، التي هي غاية جدالية تروم تشويه هذا الدين بين المسلمين لتيسير تنصيرهم، وتقبيحه كذلك في أعين النصارى لتحصينهم ضد جاذبيته، وإقناعهم بصحة معتقدهم.

1-2 . ولتحقيق هذين الهدفين المتكاملين، رسم مارتي لمنتظريه صورة عن شخص محمد (ﷺ) وتاريخه وشريعته، متعمدا الخلط في ذلك بين الحقيقة

---

(٣٩) رجع جوزيب هرناندو الى مختلف النسخ لمخطوطة لهذا الكتاب، المحفوظة بكاتيدرائية بورغ دي أوسما Burgo de Osma وبالأرشيفات العامة لروما Archivos Generalicios. O.P de Roma وبجامعة كامبردج Universidad de Cambredge للاستدلال على ذلك.

Hernando. Josep, "De nuevo sobre la obra antiislámica atribuida a Ramón Martí, dominico catalan del siglo XII", Sharq Al Andalus, 8, 1992, 99- 108

(٤٠) نشره جوزيب هرناندو.

Hernando. Josep, Ramón Martí(XIII). "De Seta Machometi" o "De origine, progressu et fine Machometi et quadruplici reprobatione prophetiae eius",Introducción, transcripción y notas, en: Acta Historica et archaeologica Mediavalia, 4 (1983), 9-63.

التاريخية لهذه الشريعة ولتلك الشخصية، وبين ما أسعفه به خياله المتربص بالإسلام، ونصوص أسلافه الذين أرخوا قبله العنان لأحقادهم الدفينة عند مجادلتهم لذات الدين ولأهله. بهذه الطريقة رفض نبوة محمد (ﷺ) لأنها لاتستجيب لنموذج النبوة حسب المعتقد النصراني.

وللاستدلال على ذلك، ولإيهام منتظريه بصدقه وعدالته، رجع مارتي بالإضافة إلى القرآن، إلى سيرة ابن إسحاق وإلى صحيحي مسلم والبخاري، لينتقي من جميع هذه الكتب أجزاء من تاريخ حياته (ﷺ)، ليقارنها بأجزاء من سيرة عيسى عليه الصلاة والسلام. فمجرد نشأة أولهما بين الوثنيين، بالإضافة إلى يتمه وفقره وزواجه الأول، لدليل عند مارتي على أنه (ﷺ) لا يمكنه إلا أن يختلف عن ثانيهما، الذي عاش حياة مغايرة لهذه النشأة كما هو معروف، فيما يرجع إلى النزاهة والعدالة والعفة ومكارم الأصل وفضيلة الأخلاق[٤١]. وانطلاقا من هذه المسلمة المارتينية أضحى رسول الإسلام الكريم على يد صاحبها مجرد: "كذاب . . . ومذنب . . . لم يأت أبدا بمعجزة ما"، وبالتالي فلا يمكن أن يعد بأي حال من الأحوال نبيا مرسلا[٤٢]. ولأنه كذلك، فإنه " لم يأت بشريعة مقدسة مثل الشريعة الموسوية والشريعة الإنجيلية.[٤٣]" وللاستدلال على هذه الدعوى الأخيرة، رجع مارتي إلى ما تضمنته الشريعة المعنية حول الطلاق وتعدد الزوجات والجهاد في

---

(٤١) "Usque ad predictos quadraginta annos fuerat in peccato scilicet y dolatrie".
Hernando. Josep, "De nuevo, op. cit, 99

(٤٢) "Machometus fuit mendax" ... "Machometus non fuit- mundue sed potius immundus et pecator" ... "Quod veniat ex lege bona et sancta. Talis fuit lex mosaica et evangelica"
Op. cit, 99-101

(٤٣) op, cit, 99.

سبيل الله. وبطبيعة الحال، لم يقدم لمنتظره مختلف الأحكام الشرعية التي اهتمت بتنظيم هذه الأمور وتقنينها، ليوضح له بأنها مجرد إمكانية تسمح بها هذه الشريعة ضمن شروط تكاد تعصف بدورها بمبدإ هذه الإمكانية في حد ذاتها؛ بل اكتفى بالوقوف عليها وتوليفها بشكل يسمح له بتشويه الشريعة الإسلامية. لقد اختزل هذه الشريعة في الطلاق(٤٤) وتعدد الزوجات(٤٥) والجهاد(٤٦)، ليجعل منها مجرد دعوة شهوانية وشبقية وعدوانية، إذ تخالف الفطرة الإنسانية، فإنها تخالف تبعا لذلك الشريعة النصرانية.

2-2. لم يقتصر رمون مارتي في هذا الكتاب (**Expslancio**) على نقد الإسلام بالتركيز على نفي نبوة محمد (ﷺ) وتشويه شريعته وعقائده، مثلما لم يقتصر كذلك في كتابه (**Pugio**) على نقد اليهودية وتقويضها في أعين أصحابها. ولتحقيق جملة أهدافه المذكورة أعلاه، فلقد اهتم في هذين الكتابين كذلك بالدفاع عن النصرانية وعن صحة معتقداتها وشرائعها. ولا غرو في ذلك، فتأسيس الذات يقتضي -فيما يقتضيه- تقويض غيرتها.

ولقد انصب هذا الدفاع المارتيني على جملة من القضايا النصرانية التي رأى صاحبه بأنها في حاجة إلى ذلك. في هذا المضمار دافع عن صحة نصوص الكتاب المقدس وسلامتها من أي تحريف أو تشويه، وعن صحة صلب المسيح وموته على الصليب ودفنه، قبل بعثه وصعوده إلى أبيه، وعن صحة المعتقد النصراني في مريم والقديسين. ولقد قدم للاستدلال على صحة هذه الأطروحات جملة من الأدلة رام

---

(٤٤) "Lex super repudio", op. cit, 102

(٤٥) "Sarracenus potest habere quatuor uxores et unam concubinam vel decem vel centum"

وفي مضمار تعدد الزوجات، ضرب مارتي مرة أخرى بعرض الحائط الأمانة العلمية والفضيلة الأخلاقية، لما ذهب الى أن الإسلام يبيح زواج المتعة بشكل مطلق.

"Lex cognoscendi mulieres", ibid

(٤٦) "Lex super rapinis", ibid.

بها دفع اعتراضات المسلمين التقليدية عليها في هذا الشأن. فيكفي بالنسبة إلى أولاها، دليل تواتر تلك النصوص المعنية بلغات عديدة ومختلفة(٤٧). ويكفي بالنسبة إلى ثانيتهما، دليل تبجيل المسلمين أنفسهم لقبر المسيح بالقدس، وتواتر الشهادات عن صعود المسيح إلى أبيه في واضحة النهار(٤٨). ويكفي بالنسبة إلى ثالثتهما دليلا خلو ذات المعتقد من أي أثر وثني يذكر(٤٩). أما فيما يرجع إلى مسألة التثليث، فعلى الرغم من كونها قد شكلت أهم مجال لاعتراضات المسلمين على صحة عقيدة النصارى، فإن مارتي لم يكلف نفسه عناءالدفاع عنها، لكونها تدخل -في نظره- ضمن مجال الإيمان الذي لا يقبل أي استدلال عقلي، لأنه لايحتاج اليه، بل يحتاج إلى التصديق فقط(٥٠).

---

(٤٧) الأمر الذي لم يتحقق -بالنسبة اليه- للقرآن، الذي لا يُعرف الا باللغة العربية وحدها. ومن المعلوم أن المسلمين يعترضون على صحة نصوص التوراة والأناجيل وسلامتها بصفة كلية، من التحريف اللفظي والدلالي.

(٤٨) واضح أن مارتي يحاول في هذا الصدد التعريض باعتقاد المسلمين في إسراء ومعراج نبيهم في لجة الليل من دون أن يرى ذلك أحد منهم، عندما يقارنه بصعود المسيح في واضحة النهار على مرأى من تلامذته وحواريه.

(٤٩) خلافا لما يدعيه المسلمون. ومن المعروف أن تصوير النصارى للعذراء وللقديسين، لا يعد في نظرهم أكثر من إيقونات.

(٥٠) والحقيقة أن كولمر قد قام بتوضيح هذا الأمر الأخير، وبدراسة مختلف الاستدلالات المارتينية الأخرى التي استعرضناها بما أحالت عليه الهوامش الثلاثة السابقة في مقاله السالف الذكر. ٢٤٧-٢٤٩. ٢٥٣.

ولا نملك في نهاية هذا الفصل، الا أن ننبه على أن ما ورد فيه وما سيرد في فصول أخرى من هذا البحث، من مزاعيم وأكاذيب على الإسلام وعلى رسوله الكريم، وعلى القرآن وعلى سنته (ﷺ)، هو من باب التوثيق العلمي. ومن المعروف أن مفكري الإسلام من القدماء والمحدثين والمعاصرين، لم يقصروا في التصدي الى مثل هذه الأكاذيب والمغالطات، والرد عليها.

ولا بأس من الإشارة الى أن محمد الكتاني قد وقف على كثير منهم، دارسا ومحللا لما قاموا به. وذلك في معرض نقاشه ومواجهته لمثل هذه المزاعيم والأكاذيب في تناوله "لوثاقة النص القرآني" و"للسنة بين التوثيق والتأصيل" في كتابه: جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي. في الفكر القديم، الدار البيضاء، ١٩٩٢، ٢٧١-٢٢٠. ٢٢١-٢٣٠. ٣٧١-٣٣٥. ٣٣٥-٣٥٣.

الفصل الرابع

الانقلاب الديني: أو كيف تتحول الهوية إلى غيرية؟

تمهيد :

كيف يمكن أن نتحدث عن التحول الديني بوصفه رافدا من روافد الاستشراق الإسباني، ومكونا من مكوناته؟ وكيف يمكن أن ندرج حديثنا عنه ضمن إشكال الهوية والغيرية، من حيث كونه الإشكال الأساس لهذا الاستشراق؟ قبل التطرق إلى هذين السؤالين المتداخلين، يجمل بنا أن نوضح ما نقصده بالانقلاب الديني.

إن المقصود بهذا الأمر، هو ما عرف ويعرف عادة بالردة الدينية. ويمكن أن نعرف المرتد ضمن منظور ثقافي -الذي يتضمن التحديد الديني ويتجاوزه في نفس الوقت من حيث رحابته وشموليته- بكونه ذلكم الشخص الذي يتخلى عن دينه الأصلي الذي نشأ فيه وعاش ضمن مقتضياته العقدية والثقافية، ليدخل في دين مغاير، يجعل منه موضوع انتماء عقدي وثقافي جديدين بالنسبة اليه. وهو تبعا، لذلك ذلكم الشخص الذي يجعل من هويته الأصلية غيرية، ومن غيريته السابقة هوية جديدة له. وغني عن البيان أن الذي يندرج في ذلك، ويقوم بإنجازه، يعد بالنسبة إلى الدين الذي ينقلب عنه، وبالنسبة إلى أصحابه وثقافتهم: مرتدا وكافرا. بينما يرى في نفسه مثلما يرى فيه كل من أتباع الدين الذي ينقلب اليه، وأصحابه الذين يعمل على اختيارهم وثقافتهم التي يندرج في تفضيلها: مهتديا ومؤمنا. ألم يسم المسلمون على مر الحقب والعصور مجموع اليهود والنصارى الذين ارتدوا عن يهوديتهم أو نصرانيتهم والتحقوا بالإسلام، بالمهتدين؟ وألم يطلق النصارى على المسلمين واليهود الذين تخلوا عن إسلامهم أو يهوديتهم ودخلوا في النصرانية

لقب المتحولين[1] Conversos ؟ . أو ليس كل مرتد مهتديا، وكل مهتد مرتدا؟ بلى . ولأن الجواب كذلك، فلقد ارتأينا أن نستخدم مصطلح الانقلاب الديني بدلا من الردة الدينية .

وغني عن البيان كذلك، بأن المرء لا يغير دينه مثلما يغير ثيابه، فالانتقال من دين إلى آخر ليس بالأمر الهين على أي نفس بالنظر إلى الصعوبات الروحية والثقافية التي تكتنفه وتحاول إعاقته باستمرار[2]. فمن المعروف أن أي دين من حيث هو بالتعريف، قد خول لنفسه جميع الأسباب والمسوغات الممكنة لتحصين أصحابه من فتنة غرمائه من الديانات الأخرى. وبالرغم من كل ذلك، فإنه كثيرا ما كانت تتهاوى هذه التحصينات، بحيث رأينا كثيرا من النصارى وقليلا من المسلمين يتخطون الحدود الفاصلة بين ديانتيهم، فيتبادلون أدوار المنقلبين والمهتدين بينهما، أي بين النصرانية والإسلام[3]. فما الذي جعل أولائك وهؤلاء يندرجون في هذا الأمر؟ وما هي دلالاته الروحية والثقافية؟ .

ظاهرة الإنقلاب الديني في دراساتها المختلفة

ولقد أثارت ظاهرة الانقلاب الديني فيما بين القرن الرابع عشر والسابع عشر الميلاديين، اهتمام كثير من نصارى إسبانية من قساوسة وإخباريين ومؤرخين

(١) الذي يعني عندهم معجميا وتداوليا كذلك، ما يعنيه مصطلح المهتدين بالنسبة للإسلام.

(٢) ولا يشمل هذا التقييم -بطبيعة الحال- من يغيرون دينهم لأغراض دنيوية، أونتيجة ضغط أو إكراه. كما لا يشمل كذلك من يتحولون الى دين آخر تقية، محتفظين بدينهم الأصلي، كما فعل كثير من المسلمين واليهود بالأندلس عندما غلبهم النصارى كما هو معروف.

(٣) ومن المعروف كذلك بأن كثيرا من اليهود انقلبوا عن يهوديتهم الى النصرانية والى الإسلام نتيجة أزمات مادية (الضغط والإكراه) وأزمات روحية (الاختيار والتفضيل). غير أننا -بالنظر الى طبيعة موضوعنا في هذا الفصل- لن نعنى بهذه الفئة من المرتدين عن اليهودية أوالمهتدين الى النصرانية.

وغيرهم. غير أنهم -نظرا لطبيعة هذه الحقبة في التاريخ العام للبحر الأبيض المتوسط- اقتصروا على التطرق إلى حالة أصحابهم الذين دخلوا خلالها في الإسلام، وعلى محاولة تفسير أسباب هذا الانقلاب؛ بالإصرار على اختزالها في ظروف الأسر ومقتضياته التي رزح المعنيون به تحت طائلتها ببلاد الإسلام على الضفة الجنوبية الغربية للبحر المذكور(٤).

1. ولم تعن كذلك أغلب الأبحاث الحديثة والمعاصرة لنفس الظاهرة -على الرغم من الأهمية الثقافية البالغة لهذه الأخيرة- بمثل الأسئلة التي استهللنا بها هذا الفصل(٥). غير أنه من بين هذه الدراسات التي استطعنا الوقوف عليها، تتميز تلك التي اهتم فيها "ميكل دي إبالثا" **Mikel de Epalza** بمعالجة الدلالات الروحية

---

(٤) ولقد تناول أنخل ميجل دي بونيس إبارا كثيرا من نصوص هؤلاء القسوس والفكّاكين والإخباريين من أمثال "ديغو دي هايدو" Diego.de Haedo و"غرسيان خيرونمو" Garcián. Jerónimo وغيرهما من الذين أصروا على اجترار مثل هذه التفسيرات التبسيطية لانقلاب كثير من أصحابهم عن نصرانيتهم الى الإسلام.

Bunes Ibarra. M.A. de, La Imagen de los Musulmanes y del Norte de Africa en la España de los Siglos XVI y XVII. Los Caracteres de una Hostilidad, C.S.I.C. Madrid, 1989. 184-199

(٥) فلقد اقتصرت في الواقع على التأريخ لانقلاب النصارى الى الإسلام ببلاد المغرب، وانقلاب اليهود الى النصرانية والإسلام بكل من إسبانيا والمغرب كذلك. ومنها على سبيل التمثيل.

Ortiz. Domingo.A, "Trabajos Recientes sobre los conversos", M.E.A.H. 1964-65. N° 12, 145-160.

Garcia Figueras. Tomas, "La apostasía entre los cautivos cristianos en Marruecos", Miscelanea de Estudios Históricos sobre Marruecos. 233-240.

García-Arenal. Mercedes, "Rapport entre groupes dans la péninsule Iberique. La conversion de juifs à l'islam (XIIe-XIIIe siècle)", RE.M.M.M. 63-64. 1992. 91-101.

García-Arenal. Mercedes, "Les Bildiyyin de Fés. Un groupe de néo-musulmans d'origine juive", Studia Islamica, LXVI, 1988. 113-143.

Epalza. Mikel. De, La Tuhfa, autobiografía y polémica islámica contra el cristianismo de 'abd allâh al-Târyûmân (fray Anselmo Turmeda), Academia Nazionale dei Lincei, Ròma. 1971.

العميقة لانقلاب «أنسلمو تورميدا" **Anselmo Turmeda** عن النصرانية إلى الإسلام، وتحوله إلى عبد الله الترجمان(٦). فرغم اطلاعه على مختلف الدراسات النصرانية التي اختزلت هذا التحول إلى نفاق المعني به وانتهازيته، فلقد آثر دي إيبالثا من جانبه عدم إقصاء عامل القلق الروحي والمعرفي الذي عاشه أنسلمو تورميدا في بحثه عن الحقيقة المطلقة لتفسير هذا الانقلاب(٧).

كما يتميز من بين نفس الدراسات كذلك، الفصل الذي خص به ميجل أنخل بونيس دي إيبارا **M.A. Bunes De Ibarra** المنقلبين في كتابه: صورة المسلمين وشمال إفريقيا في إسبانية خلال القرنيين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين. فلقد عرف فيه بهذه الفئة التي لم تحظ باهتمام المؤرخين، وبمختلف أدوارها التي

---

(٦) ولقد ذكر منها دراسة "مينيديس إي بيلايو" Menéndes y Pelayo ودراسة "ميريت إي سانس" Miret y Sanas اللذان فسرا انقلاب أنسلمو تورميدا الى الإسلام برغبته في خلع مسوح الرهبانية الفرانسسكانية لمزاولة حياته الطبيعية في الزواج.

ولقد ذهب أسين بلاثيوس بدوره في هذا المضمار الى أن عبد الله الترجمان أو أنسلمو تورميدا لم يؤمن أبدا لا بالإسلام ولا بالنصرانية. فلقد استطاع بتأليفه بالعربية وبالقطلانية خداع كل من المسلمين والنصارى. فالمسلمون بجلوه حيا وميتا. والنصارى اعتقدوا لمدة قرون عديدة في أسطورة استشهاده.

Asín Palacios. M, "El original árabe de La disputa del Asno contra Fr. Anselmo de Turmeda", Revista de Filología Española, Madrid, 1914, I, 50-51,

(٧) "La conversíon religiosa es también el resultado de una evolucion interior y de una elección libre que es generalmente un secreto del corazón humano, complejo y de análisis muy dificil".

Epalza. Mikel. De, La Tuhfa, op. cit.34.

وفي معرض تفسير دي إبالثا لانقلاب أنسلمو تورميدا عن النصرانية الى الإسلام، وتحول ابن عبد الجليل الى النصرانية من الإسلام، ذهب الى أن هذا الأمر يرجع كذلك الى قصور المعرفة الإنسانية ونسبيتها في تحصيل الحقيقة المطلقة.

Epalza. Mikel. De, La Tuhfa, op. cit.39.

والواقع أن هذا الرأي لا يخلو من وجاهة، بحيث يجد لنفسه تعبيرات عملية عليه في كثير من النصوص التي يشرح فيها المنقلبون انقلاباتهم ويسوغونها، والتي عادة ما يقدمون بها لكتبهم، التي يعلنون بها لأنفسهم ولغيرهم، عن تحولاتهم الدينية.

لعبتها في تاريخ هذه المرحلة بالبلاد المذكورة، وبمختلف الآراء والتصورات التي استصدرتها عنها من القساوسة ورجال الحكم المتراوحة بين العطف والشفقة، والحقد والكراهية. وبذلك فلقد لامس جانبا مهما من المردودية الثقافية -بالمعنى الرحب الذي يخوله كلود ليفي ستروس لمفهوم الثقافة- التي نتجت عن دخول كثير من نصارى إسبانية إلى الإسلام. ولقد انتهى -عن حق- إلى أن هؤلاء المنقلبين قد شكلوا بالفعل عنصرا نغلا للتمازج الثقافي بين النصرانية والإسلام ببلاد المغرب(٨).

2. أما الدراسات الإسلامية والعربية فلقد أهملت إهمالا تاما ظاهرة الانقلاب الديني. ولعل مرجع ذلك يكمن في قلة المنقلبين عن الإسلام إلى ديانات أخرى؛ بحيث لم يشكل هذا الأمر إشكالا لهذا الدين أو لأهله وأصحابه(٩). كما يعود

---

(٨) Bunes Ibarra. M.A, La Imagen de los Musulmanes. op.cit.199

(٩) والحقيقة أن المنقلبين عن الإسلام الى النصرانية يعدون حصرا وليس تمثيلا على رؤس الأصابع. ولعل فقيه شاطبة ابن عبد الله في القرن الخامس عشر وابن عبد الجليل في القرن العشرين يشكلان وحدهما بتحولهما من الإسلام الى النصرانية، نموذجا دالا بامتياز على هذه المسألة. ويمكن أن نضيف اليهم في هذا الصدد -تجوزا ومع مراعاة الفارق بطبيعة الحال- بعض أمراء المرينيين والسعديين المغاربة الذين هاجروا الى العدوة النصرانية للبحر المتوسط، لدواعي سياسية متعلقة بالصراع على السلطة، معروفة في تاريخ المغرب. وهم حسب الدراسة التي خصهم بها هنري دو كاستر: مولاي الناصر الذي تحول الى دون غاسبار المريني Don Gaspar de Benemerin ومولاي محمد الذي انقلب الى بلتثارلويولا ميندس Balthazar Loyola Mendez ومولاي أحمد الذي ارتد الى دون لورينثو برطولوميو لويسي طروخانو.

Don Lorenzo Bartolomeo Luigi Trojano

Castries. Henry. De, "Trois princes marocains convertis au christianisme", Hemorial Henri Basset, Paris, 1929.141-158

ولقد علمنا مؤخرا بأن بيتر شورد فان كونيكزفيلد P.S.Van Konengsveld أستاذ كرسي تاريخ الدين الإسلامي بغرب أروبا، منهمك في تحقيق ودراسة نص لمرتد عن الإسلام الى النصرانية من الأندلسيين اسمه: ابن خروف.

كذلك إلى تصور الإسلام من حيث كونه دينا للملتحقين به من الأديان الأخرى ؛ فلا فرق عنده بينهم وبين بقية المسلمين الآخرين(١٠) . لذلك لم تهتم هذه الدراسات بمختلف الأدوار التي لعبها المنقلبون عن الإسلام أو الملتحقون به من النصارى وغيرهم في تاريخ الإسلام(١١) . والواقع أن كل ما فعله المسلمون في هذا المضمار

---

(١٠) أما من حيث كون الإسلام ثقافة ، فإن هذا الحكم أو التقييم يحتاج الى هذا التقييد . فمن المعروف أن المسلمين لم يطمئنوا تمام الاطمئنان الى الملتحقين بهم من الأديان الأخرى ، ولا الى أعقابهم وخلفهم . ينم عن ذلك إطلاق عامة المسلمين في المغرب على هؤلاء لقب الإسلاميين بدلا من المسلمين . ويمكن أن نمثل على ذلك بصاحب كتاب السيف الممدود في الرد على أحبار اليهود لمؤلفه الذي ترك اليهودية الى الإسلام بهذه البلاد عبد الحق السبتي ، المعروف بعد الحق الإسلامي . ويوجد هذا الكتاب مخطوطا بالخزانة العامة بالرباط ضمن مجموع تحت رقم ٣٩٥ . د . كما أنه قد طبع على الحجر بفاس تحت عنوان الحسام الممدود في الرد على اليهود .
المنوني . محمد ، "مناقشة أصول الديانات في المغرب الوسيط والحديث" ، مجلة البحث العلمي ، الرباط ، ١٩٦٨ . ٢٣-٣٣ .
ولقد درسنا من جهتنا هذا الموضوع ببحث لنا منشور بمجلة عالم المخطوطات والنوادر ، تحت عنوان : "معالم من السجال الديني بالمغرب والأندلس من خلال السيف الممدود ورسالة السائل والمجيب" ، العدد الأول ، الرياض ، ١٩٩٦ . ١٤٥-١٧١ .
ويمكن أن نمثل على نفس الأمر كذلك ، بمخطوط دال جدا في هذا الموضوع بعنوان : نصيحة المغترين وكفاية المضطرين في التفريق بين المسلمين ، الخزانة العامة بالرباط ، ٩٢٣ . K لصاحبه "أبو عبد الله محمد بن أحمد ميارة" أحد كبار علماء الإسلام بفاس الذي انحدر من أصل يهودي كما هو معروف .

(١١) لقد ساهم المنقلبون عن نصرانيتهم الى الإسلام في بلاد المغرب وتاريخها بنتاجات ومسلكيات ثقافية مادية متعددة لا يمكن الاستهانة بها مثلما لا تصح المبالغة في حجمها وتأثيرها في نفس الوقت . ومنها تمثيلا وليس حصرا : التعريف بالنصرانية ورسم صورة لها . -التعريف بقواعد جديدة في اللباس وتحضير المائدة . -تنظيم الجند وقيادته ، واستخدام السلاح الناري وتطويره في الحروب الأهلية ، وفي غزو المغرب للسودان ، وفي الجهاد البحري . الخ .
ولقد ركز على إبراز هذه المسألة الأخيرة كثيرمن مؤرخي إسبانية ، محاولة منهم لاختزال انتصارات بعض المغاربة على بعضهم أوعلى أعدائهم في البحر أو على الأفارقة في حملتهم على السودان ، في دور الملتحقين بهم وبدينهم من النصارى . ويمكن أن نمثل على ذلك بتقرير الرحالة والجاسوس المغامر "خورخي دي حنين" الذي رفعه لملك إسبانية ليغريه فيه بغزو المغرب واحتلاله .

Henin. Jorge.De, Descripciòn de los reinos de Marruecos. (1603-1613), Introducción crítica y anotación de Torcuato: Pérez de Cuzman, Pulicación Instituto de Estudios Africanos, 1997.

لم يتجاوز عتبة تناول التراث الكتابي لعلماء النصارى واليهود الذين التحقوا بهم، فعملوا على تخريجه وطبعه ودراسته في إطار تاريخ الأديان ومقارنتها، وضمن هاجس سجالي و دفاعي(١٢).

3. وفيما يرجع إلى الشق الثاني الذي يعنينا -بصفة أساسية- من هذه الظاهرة في هذا الفصل؛ أي إلى المسلمين الذين انقلبوا عن دينهم إلى النصرانية، فالظاهر بأنه لم يشكل أدنى اهتمام بالنسبة للغربيين -من النصارى وغيرهم- أو للمسلمين على السواء. ولا يرجع ذلك -فقط- إلى القلة العددية لهذه الطائفة بالقياس إلى نظيرتها من طائفة النصارى الذين انقلبوا عن نصرانيتهم إلى الإسلام على مر الأزمنة والحقب، بل يؤول في نظرنا كذلك إلى كون المعنيين بهذا الأمر لم يهتموا بتدوين تجربتهم في الانقلاب الديني، كما أنهم لم يلعبوا أي أدوار تذكر في التاريخ العام للإسلام أو للنصرانية على السواء. وبطبيعة الحال، فإنه يستثنى من هذا التقييم خوان أندريس **Juan Andres** الذي زود النصرانية في إسبانية بتصور عن الديانة الإسلامية، التي شكلت له قبل انقلابه عنها هوية، ثم ما لبثت أن تحولت عنده إلى غيرية بعد انقلابه عنها إلى النصرانية، كما سيتضح ذلك فيما يليه.

لقد رأينا سابقا كيف كان رمون لول ينزعج ويتحسر على كثرة النصارى الذين يدخلون في الإسلام، وقلة المسلمين الذين يغادرون دينهم ويلتحقون بالنصرانية. والواقع أنه لو كان قد امتد به العمر إلى ما بين بداية القرن السادس عشر ونهاية القرن

(١٢) من مثل طبع كتاب تحفة الأريب في الرد على أهل الصليب لعبد الله الترجمان، وتحقيقه من طرف محمد بن عبد الله البريدي في رسالة علمية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالسعودية، وطبع كتاب عبد الحق الإسلامي المذكور الذي طبع على الحجر بفاس، وطبع كتاب السموأل بن يحيى بن عباس المغربي المعنون ببذل المجهود في إفحام اليهود الذي حققه عبد الوهاب طويلة، بيروت، ١٩٨٩

السابع عشر الميلاديين، لقوي انزعاجه، ولازدادت حسرته. فرغم تغلب النصارى على المسلمين بإسبانية، وإجبارهم للأندلسيين الذين سموهم بالمورسكيين -مثلما سماهم التاريخ كذلك قسرا وقهرا- على الدخول في النصرانية، ورغم أسرهم لأعداد عديدة من مسلمي شمال إفريقية واسترقاقهم بأوروبة [١٣]، فإن عدد المنقلبين منهم عن دينهم لم يتناسب مع مختلف هذه العوامل التي كان من شأنها أن تساعد على ذلك من منظور النصرانية.

ومن الأمثلة الدالة عن هذ الشق المهمل؛ أي من القلة القليلة من المسلمين الذين غادروا دينهم إلى النصرانية، يمكن لفقيه شاطبة ابن عبد الله الذي تحول إلى راهب نصراني باسم خوان أندريس، أن يحتل مكانة الصدارة. من محمد ابن عبد الله إلى خوان أندريس أو من عبد الشيطان فقيه شاطبة إلى راهب رسول للمسيح.

ستتيح لنا معالجتنا لهذا المثال الفريد في هذا المضمار، إمكانية استعادة الأسئلة التي استهللنا بها هذا الفصل حول علاقة الانقلاب الديني في الأندلس بإشكالات الهوية والغيرية والاستشراق الإسباني.

1. من هو خوان أندريس؟ يطبق غموض ثقيل على هذه الشخصية ويكتنفها من كل جانب. فلقد أهمله التأريخ العربي الإسلامي للأندلس. ولم يذكره كذلك

---

(١٣) لم يدرس موضوع التاريخ الثقافي لأسر المسلمين واسترقاقهم بأوروبة بما فيه الكفاية. ولعل الدرس الافتتاحي الذي ألقاه بيترفان كونيكزفلد في جامعة "ليدن"، بمناسبة تقلده منصب أستاذ كرسي للتاريخ الديني للإسلام في غرب أوربة، في هذا الموضوع، وبما سلط فيه من أضواء على مصادر متعددة، سيتيح للمهتمين إمكانية القيام بذلك مستقبلا.
فان كوننينكزفلد. بيتر شورد، "الاسرى المسلمون في اوربا خلال القرون الوسطى المتأخرة".
ولقد شكل نص هذا الدرس، موضوع رسالة علمية شخصية، بعثها مشكورا صاحبه الى كاتب هذه السطور.

الموريسكيون فيما وصل الينا من تراثهم الأدبي والديني. وجميع ما استطعنا تحصيله في هذا الصدد، لا يتجاوز ما جاء عنده في المقدمة التي وضعها لكتابه(١٤). ولقد واجه هذا المشكل كذلك كل من "جان إل كولي **Jane El Kolli**" الذي خصه برسالة جامعية (١٥)، وجميع الغربيين الذين ترجموا له في معرض ذكره ضمن دراساتهم لبعض القضايا المتعلقة بعصره(١٦). ففي هذه المقدمة لم يثبت خوان أندريس شجرتي قرابته البيلوجية والعلمية الإسلاميتين، فلم يذكر لا نسبه ولا أشياخه ولا سنة ولادته ولاأي شيئ من شأنه أن يسلط لنا كفاية من الضوءعلى ماضيه الإسلامي. ولقد اكتفى في هذا الصدد، بتذكير قارئه بأنه قد ولد وترعرع داخل البيئة الإسلامية لشاطبة، وبأنه قد ورث منصب فقيه هذه المدينة عن أبيه المسمى عنده عبد الله بعد وفاته، وبأنه بعد استماعه إلى موعظة الراهب "ماركيث أديصورا **Marques Adesora**" في شعبان ٨٩٣ / غشت من سنة ١٤٨٧ بكنيسة شاطبة، التي أنارت له الطريق إلى حقيقة الخلاص الديني، طلب التعميد ليغادر عبره الإسلام إلى النصرانية (١٧). لماذا تعمد خوان أندريس غض الطرف عن ماضيه الإسلامي؟ ولماذا رد انقلابه إلى مجرد استماعه إلى موعظة دينية وتأثيرها عليه؟ ألم يرم بذلك حجب الأسباب الحقيقية لانقلابه، والظروف التي أحاطت به

---

(١٤) Confusion de la secta mahomatica y del alcoran, Valencia, 1515.

(١٥) La Polémique Islamo-chrétienne en Espagne (1492-1640) à travers les réfutations de l'Islam de Juan Andrés et Lope Obregón. Thèse pour le Doctorat de 3ème cycle, Université Paul Valery-Monpellier. II.

(١٦) Vernet Gines. Juan, "Traducciones moriscas de El Corán", Fetschrift fur Otto Spies, Bonn,1961. 697. 98. 99

Dominguez Ortíz.A. y Vincent. Bernard, Historia de los moriscos, Madrid, 1978. 94.

Moreri. Le grand Dictionnaire Historique, Paris, 1674. 408.

(١٧) Confusion de la secta mahomatica. op.cit, 3-4.

وساعدت على تحققه، ليختزل تحوله في فعل العناية الإلهية التي شملته وتعهدته عبر عبارات تلك الموعضة؟ مما لا شك في ذلك.

وفي مقابل صمت خوان أندريس عن ماضيه الديني وعن أسباب تحوله إلى النصرانية، قدم معلومات ضافية -في نفس المقدمة- عن قسم من حياته النصرانية. فبعدما عُمد، اتخذ لنفسه اسم: خوان أندريس تيمنا بالعناية الإلهية التي شملت اثنين من أول تلاميذ المسيح: يوحنا وأندراوُس على شاطئ بحر الجليل[١٨]، ليتحول بذلك من "فقيه عبد للشيطان إلى قسيس رسول للمسيح"[١٩]. ولقد استطاع من خلال ممارسته لهذه الخدمة، و"بمساعدة من الرب الأعلى"، "إنقاذ كثير من مسلمي شاطبة وتحويلهم إلى النصرانية"[٢٠]، قبل أن يتوجه إلى غرناطة بطلب من الملكين الكاثوليكيين فرناندو وإيزابيلا لممارسة نفس هذا النشاط التنصيري بين سكانها من المسلمين. وبعد ذلك وبطلب كذلك من نفس الملكين انتقل إلى أرغون لمتابعة نفس النشاط.

وفي هذه المنطقة، وبطلب -هذه المرة- من مفتشها وشماس برشلونة "مرتين غارسيا" **Martín García** ترجم القرآن وتفاسيره وكتب السنة إلى الأرغونية، ليزود بذلك النصرانية بمختلف الوثائق الإسلامية الضرورية لتحصيل معرفة في الإسلام، بقصد استثمارها في تنصير مسلمي أرغون[٢١]. وبعد إنجازه لهذه

(١٨) ذكرت الأناجيل: متى: ٤-١٨/ ٢١ ومرقس: ١-١٦/ ٢٠ ولوقا: ٥-١/ ١١، قصة هذه العناية.

(١٩) "y de alfaqui y esclavo de lucifer hecho sacerdote y ministro de Cristo". ibid.

(٢٠) بحسب زعمه وتعبيراته عن ذلك بطبيعة الحال.

(٢١) يذكر خوان أندريس بأنه قد أنجز هذه الترجمات. وإن كنا لم نقف على أي ذكر لها في غير كتابه، فإننا نرجح بأنه قد قام فعلا بإنجاز هذه الأمر، أو على الأقل قسما منه، بدليل ما جاء في كتابه من نصوص تعضد ذلك.

المهمة، وفي إطار وعيه بضرورة الانتقال بنشاطه التنصيري من مستوى التبشير، إلى مستوى الانخراط في الفعل الإقناعي، قرر وضع كتابه المذكورلفقهاء الإسلام وعلمائه ومتكلميه وفلكييه وغيرهم من الذين يجهلون حقيقة معتقدات هذا الدين وشرائعه وتاريخه[٢٢]؛ ليبين لهم مدى الخلط والتشغيب الذي يطال "فرقتهم المحمدية"، بما تضمنه من: "خرافات وتخيلات [. . .] ومستحيلات وأكاذيب ومتناقضات"[٢٣].

لقد وعى خوان أندريس بأن تنصير المسملين لا يقتضي التبشير بالنصرانية بين صفوفهم، بقدر ما يستلزم التمهيد إلى ذلك، إقناعهم بزيف دينهم وعدم صحته، لتحويله -تبعا إلى ذلك- إلى غيرية من شأن تقويضها، تأسيس الهوية النصرانية التي يشتهيها لهم، وتدعيم صرحها في عقولهم ونفوسهم وقلوبهم.

هل توفق خوان أندريس في تحقيق ما اشتهاه للمسلمين؟ ذلك هو ما لا يؤكده التاريخ. فمن المعروف أن السلطات الدينية والسياسية لإسبانية قد اضطرت إلى تنصير الموركسيين قهرا وقسرا لمدة طويلة من الزمن، قبل أن تقتنع بعبثية هذا الأمر؛ فتعلن فشلها في تحقيقه، باقتلاع هؤلاء من أرضها وطردهم منها. ولكنه توفق في الواقع في تزويد النصرانية بإسبانية وخارجها بتصور عن الإسلام بوصفه غيرية لها، وبإمكانية وآليات تقويضه، لتشييد هويتها وتدعيمها على أنقاضه. وهذا

---

(٢٢) ولقد زعم خوان أندريس في هذا المضمار، بأن الذين لا يجهلون هذه الحقيقة من "علماء الإسلام، لا يؤمنون بمحمد".

"Porque los sabios ninguno cree en mahoma "

وهذا هو ما يفسر اعتماده لاستراتيجية الإقناع، فيكفي في نظره توضيح حقيقة الإسلام للمتعلمين من أهله؛ لكي ينقلبوا على أعقابهم ويتحولون مثله الى النصرانية.

(٢٣) "fabulosas fictiones [...] imposibilidades mentiras y contardictiones". Confusion de la secta mahomatica. op.cit, 4.

أمر اشترك فيه مع مجموع أسلافه من النصارى الإسبانيين وغيرهم، غير أنه تميز عنهم جميعا، في استدلاله على ذلك التصور بتقديمه لنفسه وللناس وللتاريخ بوصفه مسلما استطاع معرفة حقيقة الإسلام من حيث شكل له هذا الدين وثقافته هويته الأصلية، قبل أن يرتد عنه ليتحول عنده -وعلى يده- إلى غيرية أسس على أنقاضها بعد تقويضها، هويته النصرانية الجديدة. فتسجيله لتجربته في تحويل الهوية إلى غيرية والغيرية إلى هوية عبر انقلابه الديني، لا يجب أن يغيب عنا بوصفه معطى دالا في هذا المضمار.

3. ولقد وضع خوان أندريس كتابه باللغة القشتالية كما كانت متداولة في بداية القرن السادس عشر الميلادي من حيث الرسم والمعجم والتركيب والدلالة. وبعدما خضع لرقابة سلطات الكنيسة ومحكمة التفتيش بأرغون، طبع هذا الكتاب بهذه اللغة لأول مرة ببلنسية سنة: ٩٢١ / ١٥١٥، ثم أعيد طبعه بها سنة: ٩٢٣ / ١٥١٧، قبل أن يطبع من جديد بإشبيلية سنة: ٩٤٢ / ١٥٣٥، ثم بغرناطة سنة: ٩٧٨ / ١٥٧٠، مما يدل على حاجة السلطات المذكورة إلى رواجه وتداوله. ومما يدل كذلك على أهمية هذا الكتاب بالنسبة إلى نصرانية عصره، ترجمته إلى اللغات الإيطالية واللاتينية والإنجليزية والفرنسية، في نفس الحقبة المذكورة (٢٤).

وتجدر الإشارة في هذا المضمار إلى أنه على الرغم من هذه الأهمية التي اكتسبها الكتاب في العالم النصراني، فلقد منعت محاكم التفتيش إعادة طبعه مرة أخرى بإسبانية. ولقد أرجع جان إل كولي هذا المنع إلى استخدام خوان أندريس

(٢٤) طبعت الترجمة الإيطالية عدة مرات، وأعيد طبع الترجمة اللاتينية. أما الترجمة الفرنسية، فلقد طبعت مرة واحدة، وكذلك الشأن بالنسبة الى الإنجليزية. عن أصحاب هذه الطبعات وتواريخها، يراجع: El Kolli. j, op.cit, 114-116

لمصادر إسلامية متعددة، وإلى خوف النصرانية الإسبانية على وحدتها الكاثوليكية من ظهور الانشقاقات البروتيستانتية وتصاعدها، في الوقت الذي كان يشكل عليها صراعها في البحر المتوسط مع العثمانيين خطرا إسلاميا حقيقيا (٢٥). والظاهر أن المنع المعني يرجع كذلك إلى كون إسبانية لم تعد محتاجة إلى اعتماد استراتيجية الإقناع لتنصير المسلمين بها قبل طردهم نهائيا منها. كما يؤول كذلك إلى انحصار الدراسات العربية والإسلامية في إسبانية خلال هذا الزمان الذي تراجع فيه الاستشراق الإسباني أمام إجماع السلطات الدينية والدنيوية والعلمية على تجاهل كل ما يتعلق بالإسلام، وبالماضي العربي الإسلامي للأندلس.

مجادلة خوان أندريس للإسلام

أما الكتاب في حد ذاته، فيتكون من إثنى عشر فصلا، وضميمة واحدة في آخره. ولقد خصص خوان أندريس واحدا منها للاستدلال على صحة النصرانية من القرآن نفسه. في حين ركز في أغلبها على سيرة محمد (ﷺ)، وعلى القرآن الكريم. كما تناول في بعضها أغلب الموضوعات المفضلة لدى النصارى في مجادلتهم للإسلام، من مثل موضوع التصور الإسلامي للنعيم الأبدي، وللحياة الجنسية في الدنيا والآخرة، ولعوامل انتشار الإسلام في العالم. وبالنظر إلى كونه قد راهن في هذا الكتاب على تحويل المسلمين إلى نصارى بتوضيح حقيقة الإسلام لهم من داخل الإسلام نفسه لإقناعهم بعدم صحته؛ فلقد تحاشى التوسل للقيام بذلك بأية مصدرية نصرانية، مكتفيا باستخدام مصادرإسلامية صرفة، من قرآن وتفاسيره، ومن سنن وسير.

---

(٢٥) Ibid, 130-131

1. محمد (ﷺ) في كتاب خوان أندريس.

لقد كان من الطبيعي، بل من الضروري أن يركز خوان أندريس على رسول الإسلام وعلى كتابه، نظرا لما كان يتمتع به كل من محمد (ﷺ) والقرآن الكريم من احترام وتبجيل وتقديس بين الجمهور المقصود بهذا التركيز، أي بين فقهاء الجماعات الموريسكية التي راهن عليها أندريس. لقد اهتم هؤلاء في معرض دفاعهم عن ذاتهم وهويتهم الإسلامية، بالمحافظة على هذا التبجيل والتقديس، والعض عليهما بالنواجد، ونشرهما بين جميع الأندلسيين المتأخرين[٢٦]. فلا

(٢٦) لقد شكلت سيرة الرسول (ﷺ) موضوع كثير من الأدبيات الموريسكية، ومنطلقها ومرجعها. وهذه المسألة أضحت اليوم معروفة جدا بعد المجهودات التي بذلت في تخريج النصوص الموريسكية العربية والألخميادية أو الأعجمية (الإسبانية المكتوبة بحروف عربية) والإسبانية ودراستها. ويمكن أن نحيل في هذا الصدد تمثيلا لاحصرا على ما يلي: النصوص الألخميادية والإسبانية المتضمنة في رسالة خرارد فيخرز عن المختصر السني لعيسى جيدلي

Wiegers. Gerard, Yça Gidelli (fl. 1450), his antecedents and successors. a historical study of islamic literature in Spanish and Aljamiado, Leiden, 1991.

النصوص الألخميادية المتضمنة في كتاب كونسويلو لوبيث مُرياس.

López-Morillas. Consuelo, Textos Aljamiados sobre la Vida de Mahoma: El Profeta de los Moriscos. Edición y estudio. (C.S.I.C. Madrid). (A.E.C.I.) 1994

النصوص الإسبانية لقصائد في مدح الرسول للشاعر الأندلسي المتأخر "محمد ربضان"، (له قصيدة في هذا المدح من سبعة عشر ألف بيت، بعنوان خطاب النور Discurso de la luz) التي نشرها خوسي أنطونيو لَسراطي لوبيث.

Lasarte López. Jose Antonio, Poemas de Mohamad Rabadan. Canto de las Lunas -Dia del Juicio -Discurso de la luz -Los Nombres de Dios, Diputación General de Aragon, Departamento de Cultura y Educación, 1996.

كما نشر قبله "استانلي" Stanley قصيدة: "خطاب النور" من هذه القصائد.

Rabaddan. Muhammad, "Discurso de la Luz", Published by H.E.J. Stanley, The Journal if the Royal Asiatic Society of Great Btitain and Ireland, New Series, III (1868). 81-104, 379-413, IV (1870) 140-177, V (1871), 119-140, 303-337, VI (1837), 165-212

وعن مخطوطات هذه القصائد وما طبع منها، يراجع: =

عجب إذا إن خصص خوان أندريس الفصل الأول -بالإضافة إلى أجزاء أخرى من كتابه- لتناول شخص محمد وسيرته وتاريخه ودعوته. ولقد انطلق في هذا المضمار من القرآن الكريم، وسيرة ابن إسحاق، ومن كتاب الشفا للقاضي عياض(٢٧)، ومن كتب السنة المختلفة. ولكونه قد أراد من ذلك تأسيس هويته الجديدة: النصرانية والدفاع عنها، فلقد تعامل بشكل خاص مع مختلف هذه المصادر، بحيث لم يقصر في انتزاع مجموعة من ممارسات الرسول من سياقاتها

Vespertino. Rodríguez. A, "El Discurso de la Luz de Mohamed Rabadan y la literatura= aljamiada de los últimos moriscos en España", Metiers, vie religieuse et problématique d'histoire morisque, Actes du IV Symposium International d'Etudes Morisques (Zaghouan: Centre d'Étude et de Recherches Ottomanes et Morisques, de Documentation et d'information, 1990, 279-291.

أما القرآن الكريم، فهو الكتاب الذي عني الموريسكيون كثيرا باستنساخه وبنقله الى الأعجمية وبترجمته الى الإسبانية وبتفسيره ودراسته واستخدامه وتوظيفه في أدبياتهم الدينية والجدالية وغيرها.

Vernet Gines. Juan, "Traducciones moriscas de El Corán". op.cit.

Cardaillac.L, Moriscos y cristianos. Un enfretamiento polémico.(1492-1640). trad, Mercedes Garcia Arenal, Madrid,1979

Cardaillac.D, La polémique antichrétienne du manuscrit aljamiado n,4944 de la bibliotèque nationale de Madrid,T,II, Translitteracion, Thèse de doctorat, Monpellier 1972.

ولقد أكد لي مشكورا أحد كبار المتخصصين في الأدبيات الموريسكية ألبارو غالمس دي فوينتس A. Galmes De Fuentes، بأن موضوع أكثرية النصوص الألخميادية -التي ما فتئت تقبع على رفوف المكتبة الأهلية بمدريد، منتظرة همم الباحثين المتخصصين- عبارة عن استنساخات للقرآن الكريم أو ترجمته أو تفسيره أو دراسته.

(٢٧) بالإضافة الى كتاب آخر سماه بكتاب: Alannar: que quiere dezir libro de flores. ولقد ذهب إل كولي الى أن المقصود بذلك كتاب أزهار الرياض لعياض، س. ذ، ٢٧٩. ونرجح من جهتنا بأن المقصود بالكتاب المعني، كتاب: الأنوار ومفتاح السرور والأفكار في مولد النبي المختار، الذي كان متداولا بين الموريسكيين بالإسبانية، كما تشهد على ذلك مخطوطاته الأعجمية الكثيرة، مثلما تشهد على ذلك سبعة عشر ألف بيت من قصيدة الموريسكي محمد ربضان Mohamad Rabadán التي نظم فيها قسما من هذا الكتاب. ولقد نشر قسما من هذا الكتاب، كونسويلو لوبيث مورياس. س. ذ

التاريخية ومن أسسها ودلالاتها الروحية. مثلما لم يتأخر كذلك عن توليفها، لكي يتمكن كذلك من اجترار أكاذيب وافتراءات أسلافه من النصارى في هذا الموضوع وتسويغها لجمهوره، وضمان استمراريتها وقوة فعلها وسلطتها، على الرغم من تبدل الأزمان والحقب.

1-1. والواقع أن خوان أندريس قد استطاع بهذه الطريقة أن يرسم صورة للرسول كفيلة في حد ذاتها بأن تعصف بالإسلام وأن تقوضه في عيون أصحابه(٢٨). في هذا المضمار بدأ بالحديث عن ولادة الرسول في وسط وثني وجاهل، وعن حياته داخل هذا الوسط، وعن نسبه الذي أرجعه إلى إسماعيل بن إبراهيم من أمته هاجر(٢٩)، مقارنا ذلك بولادة عيسى داخل وسط الأنبياء والمرسلين والقسوس، ومن قرابة متفرعة عن إسحاق بن إبراهيم من زوجته الحرة: سارة(٣٠). ونظرا لكون خوان أندريس قد وعى بأن هذه المقارنة وحدها غير كفيلة بأن تسمح له بالدفاع عن الأطروحة التي يرومها منها، والتي مفادها أن الله لا يمكنه أن يبعث نبيا أورسولا إلى الناس من ذاك الوسط الوثني ومن تلك القرابة الوضيعة؛ فلقد عمل على تعضيدها بسوقه لحدث وضعه (ﷺ) للحجر الأسود بمكانه من الكعبة وتقبيله،

---

(٢٨) ومن المعروف تاريخيا بأن لا خوان أندريس ولا غيره ممن اشتهى ذلك وتمناه، قد نجح في تحقيقه عمليا. فلقد قاوم الأندلسيون المتأخرون مختلف أشكال التنصير، محافظين بذلك على هويتهم الإسلامية العقدية والثقافية.

(٢٩) "Los tios y el padre y la madre de mahoma y los de meca y sus comarcasadoravan un ydolo [...] todos eran ydolatras: gente bestial: gente muy necia [...] mahoma descende de esmael el hijo de abraham y hijo de agar ancilla de Sarra".Confusion de la secta . op.cit,12

(٣٠) "de Sarra que fue muger ligitima de abraham [...] y concidera la descendencia y generacion de Jesu cristo hijo de maria y veras como descende de abraham padre de ysac padre de Jacob [...]yveras como todos fueron patriarchas y profetas y sacerdotes y mensajeros". Confusion de la secta . op.cit,10 -14

وبوصفه لبعض مناسك الحج في الإسلام. ففي معرض قصته لهذا الحدث، انتزع أجزاءه من سياقها التاريخي ومن دلالاتها الروحية، وعمل على توليفها للمصادرة على المطلوب، وتحويرهاللاستدلال عليه. فلم تعد تعبر هذه الحادثة عنده عن المكانة الرفيعة التي تمتع بها هذا النبي بين قومه قبل بعثته، ولا عما تؤشر عليه من صدقه وحكمته ومكارم أخلاقه، بل أضحت بالنسبة اليه مجرد تجسيد لوثنيته وتعبيرا عنها. وفي وصفه لمناسك الحج استعاد خوان أندريس نفس هذه الأطروحة، ليدافع هذه المرة عن استمرارية الوثنية بعد البعثة المحمدية، وعن تجلياتها في هذه المناسك. فلقد زعم بأن الرسول قد أمر في هذه المناسك، "بتقبيل الحجر الأسود وعبادته". ولقد استدل على ذلك بكتب السنة، وبنصوص من كتاب يسمى عنده: الرسالة(٣١)، من بعدما تصرف فيها كلها وشوه ترجمتها قصدا، ليجعل منها مطية لتسويغ ذا ك الزعم وهذا الافتراء(٣٢).

ولتشويه شخص محمد ودعوته وتاريخه، تناول خوان أندريس في نفس هذا الفصل من كتابه وفي فصول أخرى كذلك، بدايات استقباله (ﷺ) للوحي وتطورها، وكذا معجزاته وتمظهراتها، وحياته الجنسية وتفاصيلها وغزواته وأخبارها الخ.

2-1. ففيما يخص الوحي، استثمر جميع ما جاء في سيرة ابن إسحاق وشفاء القاضي عياض عن قلق الرسول في استقباله لبداياته، ليتنهي عبر التحوير

(٣١) والراجح أن المقصود عنده بهذا الكتاب، رسالة أبي زيد القيرواني.

(٣٢) "el qual mando y puso por articulo de su ley y secta que fuese adorada y besada esta piedra y eso lo pruevo por los libros de la çuna y por un libo que se llama arricele". Confusion de la secta . op.cit,14

والتوليف، إلى أن ما تصوره هذا الأخير وحيا اليه من السماء عن طريق الملك جبريل، ليس أكثر من أوهام وتخيلات أوقعه فيها إدمانه للعزلة والصوم بغار حراء(٣٣).

1-2-1 . وفيما يرجع إلى معجزات الرسول، فلقد خص الإسراء والمعراج منها بفصل خاص من كتابه، كما عرج على بعضها في فصل آخر، ضمن معرض مقارنته بين القرآن والتوراة والأناجيل. ولقد قدم لقراءه في هذا المضمار وصفا لأولى هذه المعجزات مركزا على المعراج منها، ومعتمدا في ذلك على القرآن وتفاسيره وكتب السنة والسيرة. ولدفع هذه المعجزة، وتجريد الإسلام ونبيه منها، انطلق في واقع الأمر من فكرة مسبقة عنها مفادها: أن الإسراء والمعراج ليس أكثر من مجرد حلم ورؤيا تهيأت لمحمد، فاعتقد في صحتها. ولقد حاول خوان أندريس الدفاع عن هذا الطرح ببلورته لجملة من التغليطات، بالإضافة إلى مجموعة من الاعتراضات "العقلية والفلسفية والمنطقية"(٣٤). ولقد استغل في هذا المضمار القلق الذي عاشه بعض الصحابة في استقبالهم لخبر تحقق هذه المعجزة، ليذهب إلى أن

---

(٣٣) "Y dize este libro de acear [...] que mahoma fazia en la dicha cueva de grandes ayunos que vino a tanta flaqueza de su persona y de la cabeza [...] y otro libro que se llama assifa: que mahoma en este tiempo de la cueva vino aver muchas visiones". Confusion de la secta . op.cit,16.

وتجدر الإشارة في هذا الصدد الى أن خوان أندريس لم تفته الإمائة الى مختلف الأفكار التي ذهب اليها أسلافه من النصارى، والتي اختزلوا فيها الوحي في مجرد جنون الرسول ووسوسات الشيطان اليه. وذلك في معرض افترائه على خديجة أم المؤمنيين -وعلى مصادره التي يدعيها- عندما جعلها تقول لزوجها بأن: "ما يخاله وحيا من السماء ليس أكثرمن إغراءات شيطانية".

"y ella le dezia que no era sino tentacion diabolica". ibid.

(٣٤) "razon natural [...] philosophal [...] logical".Confusion de la secta . op.cit,60

ودفع خوان أندريس لمعجزة الإسراء والمعراج بالإستناد الى قواعد العقل والفلسفة والمنطق، لعمري أمرا غير معقول في حد ذاته. فالمعجزة هي بالتعريف في أي دين من الأديان، خرق بامتياز لهذه القواعد.

"كثيرا منهم كذبوا ذلك، وارتدوا إلى معتقداتهم القديمة"(٣٥). فبآلية التعميم، تحول على يده بعض الصحابة إلى كثير من الصحابة. وبآلية الاختزال، اختزل الموقف المعروف الذي اتخذه كل الصحابة من هذه المعجزة، في مجرد اضطراب بعضهم عند استقبالهم لخبرها. والواقع أن استخدامه لهاتين الآليتين لم يكن ليسوغ له وحده تغليطه لما قام به الصحابة، وافتراءه عليهم وعلى على تاريخ الإسلام ونبيه. ولعل مرجع ذلك التسويغ وتعضيده عنده يكمن في ترجمته الشخصية إلى اللغة الأرغونية لكتب السنة. فالظاهر أنه قد تعمد تشويه السنة النبوية وتحريفها في هذه الترجمة، ليستغل ذلك في نقده للإسلام ودفعه. والظاهر كذلك أنه عند إنجازه لهذا النقد، نسي ما كان قد تعمده في هذا المضمار، وصدق نفسه بأنه ينهل من السنة الحقيقية ويحيل عليها؛ بحيث لا يخامره أدنى شك في مغالطاته وأكاذيبه وأباطيله.

2-2-1. ولقد عرض خوان أندريس لغير هذه المعجزة من معجزات محمد (ﷺ)، ليعمل كذلك على دحضها والاعتراض على إنجازها وتحققها التاريخيين. ولقد اكتفى بانتقاء بعضها من كتب السنة وابتسارها، لتقديمها إلى منتظريه في شكل مختصر ومقتضب إلى حد الإخلال. ولا غرو في ذلك، فإزاء قلة حيلته في إمكانية بلورة أدلة كافية لتسويغ اعتراضاته وإقناع هؤلاء بها، تعمد ذاك الانتقاء وهذا الابتسار والاختصار ليجرد المعجزات المعنية من دلالاتها ومعانيها الخاصة. في

---

(٣٥) "Por la qual cosa muchos moros se esvandalizaron y dicieron que todo era fingido y mentira [...] que muchos se escandalizaron y tornaron en su secta primera". Confusion de la secta. op.cit,59

هذا المضمار اضطر لكي يعتذر إلى قرائه عن عدم تناوله "لجميع معجزات الرسول، وعن إحجامه عن نقدها، لكي لا يطيل عليهم [. . .] ولكي لا يفسد كثيرا من الأوراق"(٣٦). والواقع أنه بالرغم من هذا الاعتذار، فلقد حاول دفع هذه المعجزات وإبطال تحققها، بمقارنتها بالمعجزات التي قام بها كل من موسى وعيسى عليهما السلام. فبينما لا تستجيب أولاها إلى أية ضرورة تقتضيها على حد زعمه، مثلما أنها لم تتحقق أمام كثير أو قلة من الناس وبحضرتهم، تستجيب هذه الأخيرة إلى ضرورات تاريخ أقوام هذين الرسولين وحاجياتهم المعقولة إلى ذلك. فضلا عن أن تحققها قد تم أمام هذه الأقوام وبحضرتهم، كما يشهد على ذلك كل من الكتاب المقدس والقرآن كذلك(٣٧). وبطبيعة الحال، لم يكن على خوان أندريس أن يقدم أي دليل على هذا الزعم، بالنظر إلى أنه قد عمد قبل ذلك إلى إفراغ معجزات محمد (ﷺ) من محتوياتها التاريخية، ومن معانيها ودلالاتها الروحية والعقدية، بالانتقاء والابتسار والاختصار.

3-1. وفيما يخص دعوته (ﷺ)، فإن خوان أندريس لم يهتم بعرضها أو بإبرازها لقارئه، بل لم يهتم حتى بتزويده بما يمكن أن يساعده على تحصيل حد ضروري من المعرفة بمعتقداتها وشرائعها. ولا غرو في ذلك فلم يكن ليهمه هذا الأمر، ما دام لم يراهن الا على ثلب هذه الدعوة وتقويضها في أعين أصحابه

---

(٣٦) "sobre los cuales miraglos se podria fazer grande - argomentos: Los cuales dexo por no ser prolexo [...] car si todos los miraglos que se dizen y se leen en la çuna que mahoma aya fecho no cabrien en una rama de papel". . Confusion de la secta . op.cit,75

(٣٧) "De los cuales hace mencion asi mesmo tu alcoran".Ibid. 73

القدماء وروعهم، وتحذير أهله الجدد منها وتحصينهم من فتنتها[٣٨]. لذلك لم يعرج على بعض هذه المعتقدات[٣٩]، الا ضمن استراتيجية تحقيق جملة هذه

(٣٨) وتجدر الإشارة الى أن خوان أندريس سيخصص فصلا تاما وصريحا لتحصين أولائك وهؤلاء من فتنة الإسلام وجاذبيته، مما يدل على أمرين اثنين. أولهما: أن نشاطه الجدالي ضد الإسلام قد رام به بصفة أساسية إقناع النصارى بصحة معتقدهم، من خلال تنبيه المسلمين الى فساد عقيدتهم. وثانيهما: أن الإسلام كان يشكل بالفعل في زمن خوان أندريس جاذبية خاصة بالنسبة لبعض النصارى. ولا غرو في ذلك، فكثير هم النصارى الذين دخلوا في الإسلام في هذه المرحلة من تاريخ البحر الأبيض المتوسط، ومنهم من كتب بالإسبانية ليسجل تجربته في الانقلاب الديني، ويحظ قراءه من النصارى على التماهي معها والاندراج فيها من مثل "خوان ألنسو" Juan Alonso. وهنالك من المسلمين من وضع مؤلفات باللغة الإسبانية، للدعوة الى الإسلام بين صفوف النصارى من قراء هذه اللغة، من مثل «محمد الوزير» Muhamad Alguacir. بل منهم من توسل الى ذلك باللغة اللاتينية من مثل "أحمد بن عبد الله محمداني" Ahmet ben-Abdalla Mihamedani.
وخوان ألنسو من أبوين نصرانيين، بحث عن خلاصه في الإسلام وكتب في مدينة تطوان تجربته في ذلك، المحفوظة في مخطوطته بالمكتبة الوطنية بمدريد رقم: ٩٦٥٣ولقد ذكره كاردياك في كتابه. مثلما اهتم بدراسته فيخرز كذلك.
Cardaillac. L, Morisque et chrétiens. Un afrontement polémique (1492-1640), Pais, 1977. 187.
Wiegers. Gerard Albert, Yça Gidelli (fl. 1450), his antecedents and successors a historical study of Islamic Literture in Spanich and Aljamiado. Rijksuniversiteit te Leiden, 1991.
Wiegers. Gerard Albert, :Muhammad as the the Messiah: A Comparison of the Polemical Works of Juan Alonso with the Gospel of Barnabas", Biblioteca Orientalis LII, No. 3/4, 1995, 245-291.
يذكر محمد الوزير في مخطوطته المحفوظة كذلك بنفس المكتبة تحت رقم: ٩٠٧٤، بأنه بالرغم من توافر كثير من الكتب في مجادلة النصرانية والدعوة الى الإسلام باللغة العربية، وبالنظر الى كون النصارى لا يقرؤون هذه اللغة، فلقد ارتأى ضرورة مخاطبة هؤلاء بلغتهم القشتالية للقيام بنفس الغرض.
ALguazir. Muhammad, Apología contra los artículos de la ley cristiana, Man. Oxford, Wadham College, A18-15.
ويرى فيخرز بأن محمد الوزير قد نهل لتحقيق هذا الهدف من كتاب محمد بن عبد الله محمداني.
Mohamedani. Ahmet ben-Abdalla, Epistola theologica de articulis qvibusdam fidei ad serenissimos auriacum et Portugalliae Principes, (Z. grapius, ed.). Rostock, 1705.
Wiegers. Gerard Albert, Yça Gidelli. op. cit, 186-187.
وجميع هذه المعلومات مأخوذة من هذه الأطروحة الجامعية لخرارد ألبيرفيخرز. ، التي مكنتني من نسخة منها، مشكور، الأستاذ بيتر كونينكز فلد.

(٣٩) أما الشرائع الإسلامية، فلقد حول خوان أندريس طمسها، بحيث لم يعرج على بعض منها الا لماما.

الرهانات. وبطبيعة الحال، سيقتضي منه اندراجه ضمن هذه الاستراتيجية الاشتغال بكل معداته وآلياته، من طمس وانتقاء، وتعميم واختزال، وتحوير وتوليف، بالإضافة إلى التغليط والتضليل، والتشويه والكذب والافتراء.

في معرض تعريجه المذكور، ، وبعدما تحدث عن كيفية تحويل الإسلام للعرب الدهريين من عبدة للأوثان إلى عباد للرب الخالق لكل شيئ، وقف على بعض ملامح المعتقد الإسلامي وشريعته المتعلقة بتصوراته للثواب والعقاب الإلهيين، ولتنظيم الحياة الجنسية وتقنينها، وكذا لتدبير شؤون دعوته وانتشاره بين الناس. والواقع أنه بالرغم من كونه -لضرورات تعليمية صرفة- قد خصص لكل ملمح من هذه الملامح فصلا وفقرات خاصة من كتابه، فلقد عالجها بوصفها كلا اختزل فيه الإسلام ورده اليه.

1-3-1. ففيما يرجع إلى تصور المعتقد الإسلامي للجنة[٤٠]، فلقد حاول خوان أندريس إيهام منتظره بأنه سيقدم له حقيقته لكي يتبين كيف أن الإسلام لا يمكن أن يكون دينا سماويا بالنظر إلى طبيعة هذا التصور من حيث قيامه على أسس دنيوية ودعائم حسية. وللدفاع عن هذا الطرح، عمل على عزل الدرس القرآني والدرس النبوي في هذا الموضوع عن سياقهما، وعلى التوليف بينهما وبين ما استطاع بلورته من تخيلات واستيهامات، لكي يفرغهما من محتوياتهما العقدية ويجردهما من دلالاتهما الروحية. ولقد توسل إلى ذلك باعتماد فهم حرفي وحسي للوصف الذي

(٤٠) أما جهنم، فلم يهتم بعرض التصور الإسلامي لها، ولا بنقده. ولم يتحدث عنها الا للدفاع عن جزء من طرحه بخصوص دخول كثير من الناس في الإسلام. فكثرة سواد هذا الدين ترجع عنده -فيما ترجع اليه- الى خوف الناس من الوعيد الإلهي، أكثر مما تؤول الى قناعتهم بصحة هذا الدين، وبأهميته في خلاصهم.

"Asi mesmo amenazava los por la pena del infierno" Confusion de la secta . op.cit,81.

قدماه هذين الدرسين للجنة، ليبتسره في مناظر ملذات البطون والفروج ويختزله فيها، عند امتياحه في رسمه لها من سجلات الفسق والتهتك الجنسيين وتعابيرها الصريحة والضمنية [٤١].

2-3-1. ألم يكن يعلم خوان أندريس كيف يتمثل الإسلام النعيم الأخروي انطلاقا من تأويل مجازي للآيات القرآنية التي جاءت فيه، والأحاديث النبوية التي تحدثت عنه؟ بلى، فمن المؤكد أنه كان يعرف ذلك، بالنظر إلى ماضيه الإسلامي، وبالنظر إلى أنه ذكر بأن من النعيم المعني رؤية وجهه تعالى وتبارك. فلماذا طمس هذا التمثل، وبالغ في عرض التصور الحسي للجنة وأطنب فيه؟ مما لا شك فيه، أن الرجل عندما أراد تبيين حقيقة هذا التصور للمسلمين أصحابه القدماء، اضطر إلى استعارة هذا الطمس من النصارى أصحابه الجدد، بوصفه آلية من آليات تفكيرهم في حقيقة الإسلام وتمثيلهم لها. فلم يكن ليستطيع الا اجترار أفكار نصرانية عصره في هذا المضمار وأساليب تكونها، ما دام أنه كان قد ارتمى بين أحضانها، للانتصار إلى أطروحة نفي صفة الدين السماوي عن الإسلام، جريا وراء وهم تشكيك المسلمين في معتقداتهم، والتمهيد إلى حلم تنصيرهم [٤٢].

---

(٤١) "de los cuales palacios corren las fuentes de la agua y rios y fuentes de miel y de leche y de vino muy dulce [...] de las virgenes castas que dios creo en el paradiso. Las cuales se llaman horhin [...] virgenes muy atravieda y muy linda y muy hermosa: La cual abraçara a este moro y el moro a ella: y asi estaran braçados tiempo de cinquenta años que no se aparte el uno del otro". Confusion de la secta. op.cit,63.64. 65.

(٤٢) ومعلوم أن هذا الطمس وما يترتب عن استخدامه من تحوير وتشويه للإسلام هو ديدن جميع النصارى الذين جادلوا الإسلام من قبله في هذا المضمار، من مثل رمون لول وغيره. والى نفس هذا الطمس تستند بعض أطروحات الاستشراق الحديثة التي تحاول استعادة أطروحات شبقية الشرق والإسلام وحسيته في مقابل عذرية الغرب والنصرانية وعفتها.

3-3-1 . أما فيما يرجع إلى رؤية الإسلام للجنس ولتنظيمه ولتقنينه، فلقد تناول كل ذلك خوان أندريس على ضوء الحياة الشخصية لمحمد (ﷺ). لا بل سنجده يختزل قسما كبيرا من حياة هذا الرسول في تصوراته للجنس وفي ممارساته له. ففي صفحات كثيرة من فصلين طويلين من كتابه حاول إقناع منتظره بأن ما كان يهم محمدا من حياته ودعوته ودنياه وآخرته، غير الجري وراء النساء لإرواء نهمه وشبقه الجنسيين. ولتسويغ هذا الإقناع والدفاع عنه، استغل زواج هذا الرسول بامرأة زيد بن حارثة، الذي كان مولى له قبل أن يعتقه ويتبناه. ولقد عمل على اجتثات هذا الحدث عن سياق تحققه الشرعي، بإفراغه من محتواه ومغزاه المعروفين في الإسلام(٤٣). كما عمل كذلك على تحويره وعلى تطعيمه بجملة من المغالطات، بحيث جعل منه مجرد تعبير عن طمع الرسول، الذي كان وقتها يجمع في بيته بين تسع نساء، في زوجة زيد الذي لم يكن له غيرها(٤٤).

والواقع أن خوان أندريس قد أدرك بأن استثماره لهذا الحدث على الرغم من تشويهه لوقائعه ولمعانيه الدينية كما جاءت في القرآن وفي السنة، لن يكفي ليصادر على ما طلبه منه؛ أي على زعزعة صورة الرسول لدى الأندلسيين المتأخرين وتشويهه في عيونهم وروعهم، وبأن عليه أن يعضد ذلك باستغلاله لأحداث أخرى في حيات الرسول الجنسية. لذلك وجدناه يخصص لتحقيق هذا الهدف فصلا طويلا من كتابه عن زوجات النبي. وفي هذا المضمار، لم يكل كذلك عن تلفيق

(٤٣) أي التمييز بين الولد من الصلب والولد من التبني.

(٤٤) "teniendo entonces mahoma nueve mugeres juntamente en su casa: y su criado no tenia si no una. La cual tomo mahoma y ajunto la con las otras nueve: y quedo su criado ziden sin muger." Confusion de la secta. op.cit,49.

المغالطات عن تزوج الرسول بأكثر من واحدة لإفراغه من قصده ومحتواه المعروف في الإسلام. ولقد استثمر في هذا الصدد ما جاء في القرآن الكريم والسنة النبوية في هذا الأمر، بحيث عمل على تحويره لكي يتحول على يده إلى مجرد تعبير كذلك عن شهوانية الرسول وحسيته و شبقيته الجنسية. لا بل بالغ هذه المرة في الافتراءات والكذب عليه (ﷺ)، بحيث اتهمه بالسفاح والزنا. ولتسويغ هذا الاتهام، لم يتورع عن اجتثات آيات سورة التحريم من سبب نزولها المعروف، وعن إفراغها من مضامينها التشريعية المعروفة كذلك. لقد حور أسباب نزول هذه السورة، ثم عمد إلى التوليف بين بعض أجزائها وبين ما تخيله من مغالطات ليلفق بكل ذلك حكاية طويلة عن غرام الرسول بشابة يهودية جميلة، وعن معاشرته الجنسية لها في الحرام، تأكيدا منه لنيله من عفة الرسول وورعه في هذا الميدان(٤٥)

والواقع أن هذا التحوير والتغليط لا يرجعان فقط إلى مجرد رغبة واعية لخوان أندريس في تسويغ ذاك الاتهام وتعضيد هذا النيل المتهافتين، بل يؤولان كذلك -وبالدرجة الأولى- إلى إسقاطاته للمكبوتات الجنسية لنصرانيته(٤٦) ولنصرانية عصره على الرسول وعلى الإسلام والمسلمين. فمن المعروف أن التصورالنصراني الغربي القرسطوي للجسد قد قام على ازدراء حاجياته الجنسية وقمعها، متوهما أن العزوبية دليل على عفة الإنسان وعذريته وعظمته وكماله، وأن نقيضها دليل على نقصانه وانقياده إلى ما هو منحط فيه . ومن المعروف كذلك أن تصورالإسلام لنفس

---

(٤٥) ولقد شكلت هذه الحكاية مجموع الفصل السابع من كتابه الذي خصصه لنساء النبي. وبطبيعة الحال، لم يفته في نهاية هذا الفصل عقد مقارنة بين أخلاق الرسول محمد (ﷺ) كما انتهت على يده، وبين أخلاق عيسى (عليه السلام).

(٤٦) لا يجب أن يغيب عنا في هذا الصدد، كيف تحول خوان أندريس الى راهب من رهبان النصرانية الكاثوليكية عند انقلابه عن إسلامه الى هذا الدين، بما يترتب -كما هو معروف- عن هذا التحول؛ من ضرورة قمع رغبات الجسد الطبيعية وقهرها في عزوبية وعذرية دائمتين، ودفنها فيهما.

الموضوع، قد قام على نقيض ذلك. فالاحتفاء بالجسد وبحاجياته الطبيعية إلى الحب والجنس قد شكل عنوانه ضمن تقنينات تحريم السفاح وتحليل النكاح وتدبيرها داخل مؤسسة الزواج. ولقد كان من الطبيعي أن يصدم ثاني هذين التصورين أولهما، لتفكر النصرانية في الإسلام على ضوء مقتضيات هذه الغيرية التي أدت بها إلى تشييد جملة من المتقابلات عن العذرية والشهوانية والعفة والشبقية.

والواقع كذلك، أنه بالرغم من قوة انتفاض الجسد، ومن حدة الثورات الجنسية التي عرفتها أوروبة النصرانية في الأزمنة المتأخرة، فإن ما راكمه خوان أندريس وأمثاله من أسلافه وأخلافه من أحكام مسبقة تقوم على تلك المتقابلات، في الوعي النصراني الغربي بذاتيته وبغيريتها، قد عرف كيف يضمن لنفسه إمكانية الثبات والاستمرارية والديمومة. ولا غرو في ذلك، فلتشكيل آلية المقارنة المنتجة لتلك الأحكام لإحدى الثوابت البنائية الأساسية لهذا الوعي الجماعي؛ فإن الاستشراق ما فتئ يلوك لحد الآن أطروحة "شبقية الشرقيين" و"فسقية الإسلام"، في مقابل عفة الغربيين وعذرية النصرانية (٤٧).

(٤٧) وهذه إحدى أطروحات هذا الاستشراق التي تشكل في الواقع، إحدى أفكاره المسبقة في موضوعه التي تتأبى لحد الآن عن أي تحول نوعي، لتترجم بذلك شبكة واسعة من أسس وعي الغرب لنفسه ولآخره؛ أي للشرق، ومجموع رغباته ومشاعره حول المنافسة والتفوق والنموذجية بينه وبين هذا الآخر، الى جانب توهماته وإسقاطاته.
ولقد تساءل في هذا الصدد -عن حق- هشام جعيط عن إمكانية تخلص الوعي الغربي في يوم من الأيام من مثل هذه الأحكام المتجذرة فيه.

Djait. Hichem, L'Europe et l'Islam, Seuil, Paris: 1974, 21

ولقد تناول كذلك عدد من المؤرخين والمفكرين الغربيين، مسألة انتقال هذه الأحكام من القرون الوسطى الى الأزمنة المعاصرة. ويمكن أن نمثل على ذلك بكل من رتشارد سذرن، وخوان غويتيسولو

Southern.R.W, Western Views of Islam in the Middle ages,London,1971. 62.

Goytisolo. Juan, Crónicas Sarracinas, Barcelona, 1981. 74-76.

2 . جاذبية الإسلام وانتشاره في كتاب خوان أندريس

ولقد استرعى انتباه خوان أندريس ما جاء في معتقدات الإسلام وشرائعه وتاريخه

عن تدبيره لشؤون دعوته إلى نفسه وانتشاره بين الناس. كما استفز انتباهه كذلك الواقع التاريخي لهذا الانتشار، وكثرة المسلمين في العالم المعروف لديه في عصره(٤٨) . وإزاء ذلك، ولكي ينتصر إلى أطروحة كون إقبال المسلمين على دينهم لا يرجع إلى كونه الدين الحق، بل يؤول فقط إلى كونهم يجهلون حقيقة هذا الدين في هذا المضمار، خصص الفصل الأخير من كتابه لمعالجة هذه المسألة. والواقع أنه لم يرم بهذا الفصل الدفاع عن هذه الأطروحة فقط، بقدر ما رام استثمارها

---

(٤٨) والجدير بالذكر في هذا الصدد، أن كثرة سواد الدين كانت تعد دليلا على صحته في المجادلة بين الإسلام والنصرانية. ولقد استخدم هذا الدليل بالإضافة الى دليل الغلبة، كل من محمد القيسي التونسي الذي كان يجادل النصارى، ضمن ظروف الأسر القاسية، بشمال الأندلس خلال القرن الرابع عشر الميلادي، وأحمد بن قاسم الحجري الأندلسي المتأخر، الذي جادل بدوره النصارى بإسبانية قبل هروبه منها الى المغرب، مثلما جادلهم خارجها خلال اضطلاعه بسفارة المولى زيدان الى فرنسة وبلاد الفلنضس من الأراضي المنخفظة في القرن السابع عشر الميلادي.
القيسي. محمد، "فلما رايت ذلك [أي انهزام النصارى أمام المسلمين في إحدى المعارك الطاحنة التي دارت بينهم] فقمت وقعدت وركعت وسجدت وحمدت الله تعلى على ما اولى على المسلمين من نعمته وصرف عنهم من نقمته [. . .] أنا ومن تبعني من المسلمين فرحين لما نزل بهم من العذاب المهين نوذن بصلاتنا بعد خفضها ونجهر بقرايتنا بعد سرنا فلا ينكر علينا ذلك احد من الروم واقول يا ليت هذا يدوم فكان النصارى اذا سمعوا الاذان يقولوا صدقت والحق فيما نطقت فانا قد راينا ذلكم برهانا وما نحن الا عبادا للاصنام"
مفتاح الدين والمجادلة بين النصارى والمسلمين من قول الانبياء والمرسلين والعلماء الراشدين الذين قروا الاناجيل، مخطوطة المكتبة الوطنية بالجزائر. رقم: ١٥٥٧. ورقات: ٧٤. ٧٩-٨٠
أشكر بهذه المناسبة الأستاذ الفاضل بيتر شورد فان كوننكزفلد من جامعة ليدن على تفضله بإثارة انتباهي الى هذه المخطوطة، وبتمكيني من نسخة مصورة منها.
الحجري. أحمد بن قاسم، "والحمد لله الذي أعلمنا وأشرحنا بعمارة أكثر الدنيا أنها للمسلمين، وأنهم الذين لا يتبدل ملكهم الى تمام الدنيا". ناصر الدين على القوم الكافرين، قام بتحقيقه والتقديم له وترجمته الي الإنجليزية، شورد فان كوننكزفلد وقاسم السامرائي وخيرارد فيخرز، المجلس الأعلى للأبحاث العلمية. الوكالة الإسبانية للتعاون الدولي. مدريد ١٩٩٧، ١٢٦

لتحذير النصارى أو أهله الجدد، من جاذبية الإسلام، وتنبيههم إلى مخاطرها[٤٩]. لذلك فلن يتورع هذه المرة كذلك عن تشويه ما جاء في القرآن والسنة في الدعوة الإسلامية، وعن تحريف تاريخها وتغليطه والافتراء عليه، في مقابل الاحتفاء بالدعوة النصرانية وتبجيل تاريخ انتشارها.

في هذا الإطار، أرجع خوان أندريس كثرة الإسلام إلى عوامل ثلاثة، واختزلها فيها. تكمن هذه العوامل متفرقة ومجتمعة في الطبيعة الحقيقية للدعوة الإسلامية، ولمن توجهت اليهم في البداية، وكذا في الوسائل التي اعتمدتها في انتشارها بين الناس. لقد توجه محمد بدعوته إلى مجموعات بشرية جلفة ووثنية وجاهلة، فأقبلت عليها لتضافر ثلاثة أسباب. أولها: اعتماد الرسول والمسلمين للعنف مبدءا ووسيلة لنشر دعوتهم وفرضها على الناس[٥٠]. ثانيها: خوف تلك المجموعات البشرية وغيرها مما تضمنته الدعوة الإسلامية من تهديدات لها، بمصير الأولين الذين عصوا أنبيائهم، وبعذاب النار وسوء المصير في المعاد المنتظر، وطمعا فيما

---

(٤٩) "como no deven los cristianos maravillar: porque la secta mahomatica se aumento tanto". Confusion de la secta . op.cit,80.

(٥٠) ولقد عرَّض في هذا المضمار بفريضة الجهاد، وأفرغها من محتواها العقدي والتاريخي. كما لم تفته هذه المناسبة، لكي يعقد مقارنات بين طرق انتشار الإسلام التي اعتمدت -في رأيه- على العنف الحربي، وطرق انتشار النصرانية التي انتهجت -في رأيه كذلك- الصدقة والإقناع والمعجزات.

"y de esta manera y fuerça de armas se augmento la ley o secta de mahoma: y no haciendo miraglos como la fe de jesucristo se augmento [...] y mira al augmentacion de la fe de jesucristo: y como fue toda sobre caridad y sobre paz sin sacar sangre y sin robar ..." Confusion de la secta . op.cit,85.

وفي اعتماد خوان أندريس لهذه المقارنة، تكمن آلية المقابلة بين الذات وغيريتها، حيث تتعرف الذات على نفسها بالرجوع الى غيريتها، مثلما تتعرف على غيريتها انطلاقا من ذاتيتها. وهي نفس الآلية التي ما فتئت تشتغل الى حد الآن في تناول الاستشراق لموضوعه وفي تمثيله.

وعدتهم به من ملذات البطون والفروج في الدنيا والآخرة[٥١]. وثالثها: استجابة نفس المجموعات إلى ما تضمنته هذه الدعوة في حد ذاتها كذلك من عناصر عديدة من المعتقد النصراني.

وفيما يخص هذا السبب الأخير، فلقد استدل عليه صاحبه بما جاء في القرآن الكريم عن عيسى عليه السلام وبما حوره كذلك عن علاقة محمد (ﷺ) ببعض النصارى، ولفقه عليه في هذا المضمار من ادعاءات. كما أنه لم يتأخر كذلك عن استثماره للنيل من الرسول ومن مكارم أخلاقه وعصمته. "فلقد كان من الممكن أن يلتحق الناس التي توجهت اليهم الدعوة المعنية بالنصرانية، لولا طمع محمد في النبوة والجاه"[٥٢]، الذي "جعله يخرج المكيين والعرب من الوثنية إلى هرطقة"[٥٣] متكونة من كثير من "عناصر المعتقدات النصرانية [. . .] واليهودية [. . .] المخلوطة عمدا بكثير من أكاذيب وخزعبلات القرآن والسنة [. . .] خلط السم في الدسم"[٥٤].

(٥١) "de las penas de los antepassados. a saber del diluvio [...] por la pena del infierno [...] dados al comer y al bever y aluxuriar [...] por las grandes prometenças que mahoma prometio a los moros: y al alcoran promete a saber es la gloria del paradiso". Confusion de la secta . op.cit,81. 82. 85.

(٥٢) "Digo esto que si mahoma quisiera ellos ovieron creydo en jesucristo verdaderamente [...] pero el penso que si verdaderamente creessen el no seria profeta ni dador de ley ni grande persona". Confusion de la secta. . op.cit,82.

(٥٣) "que mahoma saco la gente de mequa y de arabia de ydolatria: y los fizo poner en la heregia" Confusion de la secta. op.cit,83.

(٥٤) "De manera que mahoma fizo creer a los moros grande parte de la ley cristiana: pero no en toda: porque no fuessen cristianos: y fizo les creer grande parte de la ley de los judios: pero no enteramente: porque no fuessen judios: y hizo los creer en el al coran y en la çuna y en tantas locuras [...] el qual uso asi como los que dan metzinas para matar [...] los qoales ponen las metzinas en buenas viandas". Confusion de la secta . op.cit,82. 83

وبالإضافة الى جملة هذه الأسباب التي وضعها خوان أندريس لتفسير انتشار الإسلام وكثرته، لم يتورع في ضميمة كتابه عن تزوير تاريخ الإسلام بعد وفاة رسوله، وعن اختلاق طائفة من العوامل الأخرى التي أدت الى نفس الأمر، ليقابل ويقارن مرة أخرى في هذا المضمار، بين المسلكيات الحربية لأصحاب محمد وخلفائه من الراشدين والأمويين، ومسلكيات الصدقة والشهادة والإقناع لأصحاب المسيح.

ألا يجتر خوان أندريس في هذا المضمار ما سبقه اليه النصارى عند تمثيلهم للإسلام في مجرد انحراف عن النصرانية وهرطقة من هرطقاتها؟

بلى. ولكنه يختلف في الواقع عنهم من حيث تخويله لعمله هذا سلطة خاصة، عندما يدرجه ضمن استراتيجية توضيح حقيقة الإسلام وتجليتها للمسلمين الذين كان منهم، قبل أن ينقلب عنهم إلى النصرانية. فلا يجب أن يغيب عنا أبدا هذا المعطى المتعلق بتحويله لهويته الأصلية: الإسلام، إلى غيرية، وتحويله لغيريته الأصلية: النصرانية إلى هوية جديدة له.

2. خوان أندريس والقرآن الكريم

و فيما يرجع إلى القرآن الكريم، فلقد خصص خوان أندريس لنقده ودفع قدسيته فصلين كاملين من كتابه بالإضافة إلى بعض الفقرات المتفرقة فيه. ولا عجب في ذلك، فلقد كان على وعي تام بأن تقديس القرآن والاعتقاد بأنه وحي من السماء، يشكلان في نفس الوقت، حجر زاوية أساسي في تمسك الأندلسيين المتأخرين بهويتهم الدينية والثقافية الإسلامية ودعمها، وعائقا من أهم معوقات تنصيرهم وقلب هويتهم وتحويلها إلى غيرية تامة.

ولقد انصب النقد المعني على موضوعات عديدة، بحيث طال بعض المحتويات العقدية للقرآن، مثلما طال أصل هذا الكتاب في حد ذاته، وجمعه وتواتره. ولتأسيس هذا النقد ودعمه، لم يجد صاحبه بدا من التوسل بالتشويه والتحريف والتوليف والافتراء.

فلكي يدافع عن أن محتويات القرآن وتعاليمه العقدية لا يمكن أن تكون قد صدرت عن الرب، رجع إلى طائفة من هذه الموضوعات، فانتزعها من سياقها

العام، وخولها محتويات مقصودة عنده، من بعدما أفرغها بطبيعة الحال من محتوياتها ومعانيها الحقيقية. في هذا المضمار ساق موضوع الناسخ والمنسوخ، وسجود الملائكة لآدم، وقصة سليمان والهدد، وموضوعات أخرى كثيرة.

1. لم ير خوان أندريس في أول هذه الموضوعات، ما من المفروض أن يكون معروفا لديه فيه، بالنظر إلى ماضيه الإسلامي، وبالنظر إلى ماحاول إخفاءه في كتابه كذلك. فلقد أبى أن لا يرى في الناسخ والمنسوخ سوى تناقضات عقدية وتشريعية ترجع إلى رغبات محمد المتجددة والمتغيرة بتغير أحواله، وإلى نسيانه لكثير من الآيات ولما تضمنته من أحكام. وللاستدلال على هذا الإدعاء، ساق أندرس الآية المأة وخمسة عشر من سورة البقرة، من بعد ما بتر قسمها الثاني عن قسمها الأول، بحيث طمس عن قصد المحتوى العقدي للقسم الثاني الذي تتضح فيه بجلاء كيف أن مسألة الناسخ والمنسوخ ترجع إلى قدرة الله المطلقة، وإلى كونه المالك المتصرف في شؤون الخلق، يحكم بما يريد ويأمر بما يشاء، وليس إلى رغبات الرسول أو نسيانه(٥٥). وانطلاقا من هذا البتر والتشويه وبواسطتهما، تناول خوان أندرس بعد ذلك كثيرا من الآيات الناسخة والمنسوخة، فاختزل أحكامها في مجرد تناقضات وتغييرات واضطرابات، ضاربا القرآن بعضه ببعض، ليستنتج تبعا لذلك، بأن الله لا يمكن أن يسمح للإنسان بتغيير أحكامه، أو بإلغائها(٥٦).

2. أما فيما يرجع إلى سجود الملائكة لآدم، فلقد استثمره خوان أندريس انطلاقا من المبدأ العام الذي ينتظم كل دين سماوي، الذي مؤداه أن الله لا يمكن أن يسمح لمخلوقاته بعبادة غيره، ناهيك عن أن يأمرهم بذلك. وضمن هذا

---

(٥٥) أورد خوان أندريس هذه الآية هكذا: ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها. وتتمة الآية: ألم تعلم أن الله على كل شيئ قدير.

(٥٦) "Pero es de maravillar y cosa muy mala y fuera de razon y de toda justicia que el mandamiento de dios sea revocado y anichilado por un hombre". Confusion de la secta . op.cit, 26

الاستمار أحال بصفة ضمنية على مختلف الآيات التي تناولت هذا الموضوع. كما وقف بصفة صريحة على الآيات التي جاءت فيه من سورة: ص[٥٧]، ليفرغها من مضمونها الأصلي ومن مغزاها الذي تنبه عليه المخاطبين بها. ولقد توسل في هذا الصدد بتحريف دال: "سجد" عن مدلوله الأصلي الذي يكتسبه من خلال تأديته له داخل مجموع سياقات الآيات السابقة، وتشويه تمثله وترجمته، لاختزاله في معنى: "عبد". وبذلك جعل من سجود الملائكة لآدم سجود عبادة وليس سجود تحية، امتثالا منهم لأمره تعإلى وتبارك.

هل يرجع هذا التحريف إلى رغبة صاحبه المحمومة في النيل من القرآن الكريم بهذه الطريقة بين الموريسكيين، مراهنا على ضعف زادهم في اللغة العربية وقلة متاعهم في العلوم بصفة عامة[٥٨]؟ هل يؤول هذا الأمر إلى عامل موضوعي يتعلق بعدم ورود قصة سجود الملائكة لآدم عند بدء الخليقة في سفر التكوين من الكتاب المقدس، خاصة وأن صاحبه ينظر إلى القرآن انطلاقا من هويته الجديدة التي تبرمجها له أسفار التوراة والأناجيل[٥٩]؟ والواقع أنه لا يمكن أن نستثني هذا الافتراض من ذاك، مرجحين بأن خوان أندريس قد قصد هذا التشويه في حد ذاته،

---

(٥٧) ﴿ **إذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من طين. فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين. فسجد الملائكة كلهم أجمعون. الا إبليس استكبر وكان من الكافرين** ﴾. ص، ٧١.

(٥٨) تكاد تجمع الدراسات التي أشارت الى الحياة الثقافية العالمة للموريسكيين على هذه المسألة. والواقع أن ما وقفنا عليه من التراث الموريسكي المكتوب بالعربية يشهد على ضعف أكثرهم في هذه اللغة. (ولكن ليس الى الحد الذي يراهن عليه خوان أندريس) وذلك خلافا لتراثهم الذي خلفوه باللغة الإسبانية والألخميادية، الذي يدل على اطلاعهم على ثقافة عصرهم ومشاركتهم فيها.

(٥٩) ولا غرو في ذلك فمعرفة الغير، ضمن جدلية علاقة الأنا بالآخر تتم، من ضمن ما تتم به، انطلاقا من مقومات الذات. وبالإضافة الى ذلك، فالظاهر أن خوان أندريس قد تناول هذا الأمر، مثلما تناول قبله قصة نبي الله سليمان والهدهد، على ضوء التشويه الذي طال ترجمته لمثل هذه القصص التي لم ترد في الكتاب المقدس، بالشكل الذي وردت به في القرآن. وهذه خاصية معروفة في ترجمات نصارى القرون الوسطى لهذا الكتاب. يراجع رافد الترجمة.

بالنظر إلى أن المجادلة النصرانية للإسلام لم تتقيد دائما بمقتضيات الفضيلة العلمية والفضيلة العملية[٦٠]. فمما لا شك فيه، أن صاحب هذا التحريف كان يعلم جيدا بالنظر إلى ماضيه الإسلامي، وإلى ما ترجمه من كتب تفسير القرآن الكريم[٦١]، بأن المقصود من دال: "سجد"، في الآيات التي احتج بها، ليس هو مدلول: "عبد". مثلما كان يعلم جيدا كذلك بالنظر إلى طول باعه في اللغة العربية، بأن ليس كل سجود عبادة.

3. وبالإضافة إلى هذا التحريف والتشويه الذي أخضع له خوان أندريس محتويات القرآن ومضامينه المختلفة، فلقد عني ضمن استراتيجية تخفيض قيمة هذا الكتاب والحط منه في وعي الموريسكيين ووجدانهم -الذين لا يجب أن يغيب عنا أبدا بأنه كان يراهن على تحويلهم إلى النصرانية- بتناول مصدره الذي يرجع اليه، وكذا مسألة جمعه وحفظه. فمصدره يرجع عنده في قسم هام منه إلى ما علمه للرسول مملوكان نصرانيان كانا يمتهنان صناعة السيوف بمكة. فلقد كانا هذان السيافان يعلمانه أشياء كثيرة، صحيحة وغير صحيحية ومحرفة، من التوراة والإنجيل[٦٢]. فما جاء في القرآن مطابقا لحقيقة هذين العهدين أو غير مطابق لها،

---

(٦٠) وذلك لكون المجادلة بين الأديان، من حيث هي بالتعريف، لا تهتم بتحصيل الحقيقة واقتسامها بين المتجادلين، بل تروم فرض حقائق معطاة سلفا وتقويض حقائق أخرى، متوسلة -إن اقتضى الأمر ذلك- بالتحريف والافتراء.

(٦١) ذكر خوان أندريس في مقدمة كتابه بأنه قد ترجم الى الأراغونية بالإضافة الى القرآن، تفاسيره. ولقد أحال في كتابه كذلك، على ترجمته لتفسير الزمخشري وتفسير أبوعطية.
Confusion de la secta . op.cit,5. 80

(٦٢) "Asi mesmo dezia los de mequa que mahoma tenia xiertos cristianos que le mostravan de fazer lalcoran [...] Dizen los glosadores del alcoran: y el libro de acear: que estos ayudadores fueron dos espaderos cristianos esclavos de uno de mequa: que sabia mucho del testamento viejo y nuevo [...] y todo fue por causa de los sobredichos espaderos que le dezian a mahoma lo que ellos no sabian de cierto". Confusion de la secta . op.cit,19-20

فهو من تعليم هذان السيافان[٦٣]. والواقع أن خوان أندريس قد استثمر ماجاء في القرآن الكريم نفسه وفي تفسيره وفي سيرة ابن إسحاق عن علاقته (ﷺ) بأحد نصارى مكة، ليعمل على توليف هذا الزعم وتعضيده، متوسلا في ذلك بأقصى ضروب التشويه والافتراء. ومن مثل هذا الافتراء وذاك التشويه، إفراغه لحديث القرآن والتفسير والسيرة عن العلاقة المعنية من محتواه التاريخي الحقيقي. فمما لا شك فيه، بأنه كان يعلم علم اليقين كيف رد هذا الحديث عن مثل زعمه، وكيف فنده[٦٤].

ولم يكن لخوان أندريس، بالإضافة إلى عبثه بالقرآن والتفسير والسيرة النبوية، أن ينفك عن تناول مسألة جمع القرآن وتواتره. فلقد كان على علم تام بأن تنصير الموريسكيين لا يمكن أن يمر الا عبر تلك الطرق المتعددة السالفة الذكر، وعبر طريق الطعن في جمع القرآن وتواتره[٦٥]. ولقد استغل تناوله لهذه المسألة ليؤكد ما سبق أن اتهم به الرسول بوضعه للقرآن من عنده. فلقد استثمر ما هو معروف في تاريخ فجر الإسلام، عن عدم جمعه (ﷺ) للقرآن بين دفتي مصحف واحد؛ ليحوره عن مغزاه الحقيقي، وليعصف بمضمونه العقدي والتاريخي،

---

(٦٣) ولقد مثل على هذا الأمر بقصه سليمان والهدد، بحيث زعم بأن السيافين المذكورين قد علماها لمحمد بشكل محرف عن القصة الحقيقية لهذا النبي كما جاءت في التوراة.

"que todo el sobredicho puesto fue ordenado por los dos sobredichos espaderos y no por dios".op.cit,43

أما ما ورد في القرآن مما لا علاقة له بالمرة بهذين العهدين، فلقد رده خوان أندريس الى ما أضافه محمد بنفسه، والى ما دسه عليه أحد كتبة القرآن على عهده من دون أن يشعر بذلك.

"y desta manera estuvo este scrivani siete años trastrocando la fin de los versos y mudando los y nunca en todo el tiempo uvo mahoma sentimiento dello". Confusion de la secta . op. cit. 24

(٦٤) من المعروف أن هذا الزعم قد شكل عندما ذهب اليه المشركون، أحد أسباب نزول الآية المأة والأربعون من سورة النحل. **﴿ولقد نعلم أنهم يقولون إنما علمه بشر، لسان الذي يلحدون اليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين﴾**

(٦٥) وفي ذلك اعتراض منه بصفة ضمنية على ما كان يعتقده الموريسكيون المعنيون عنده بكتابه، في عدم محافظة النصارى واليهود على كتبهم وفي تحريفها.

الكامن في كونه عليه السلام، ما كان له أن يفعل ذلك لترقيه توالي نزول الوحي عليه، وليرده بالتالي إلى مجرد رغبة محمد في وضع مزيدا من القرآن من عنده(٦٦). وبالنظر إلى وعيه بأنه لن يستطيع بمثل هذا التحوير وحده الطعن في تواتر القرآن، اخترع قصة عن جمع هذا الكتاب ومصيره، لم يستند فيها الا على خياله الخصيب، وأكاذيبه وافتراءاته التي نسّل بعضها من بعض(٦٧). ذهب في هذه القصة إلى أن القرآن بقي في رقاعه متفرقا إلى أن جمعه عثمان في أربعة أجزاء(٦٨). غير أن هذا الخليفة حسب زعمه لم يجمع كل القرآن، بدليل أن سورة الصيام كانت أطول من سورة البقرة(٦٩)، وبدليل أن عثمان نفسه لم يستطع أن يجمع في مصحفه كثيرا من السور التي قرضتها الفئران ببيت عائشة زوجة الرسول(٧٠).

---

(٦٦) "De manera que si mahoma biviera cient años siempre fiziera cedula: y siempre mudara leyes [...] y por essa causa no lo puso mahoma en el estilo que agora tiene". Confusion de la secta . op.cit,26

(٦٧) وذلك على الرغم من كونه قد ادعى اعتماده في ذلك على شفا القاضي عياض وسيرة ابن إسحاق. فكما سيتضح لاحقا، فإن ما بلوره في مسألة جمع القرآن لا يوجد لا صراحة ولا ضمنا في هذين المصدرين، ولا يمكن أن يسمحا باستنتاجه.

(٦٨) من المعروف أن ترتيب السور والآيات قد تم في زمن الرسول (صلعم) ووفق إشارته وتوقيفه. كما أنه من المعلوم كذلك، بأن أول من جمع القرآن هو الخليفة أبو بكر الصديق (ض). ولقد وثق هذا الأمر -من ضمن كثير ممن عنوا بعلوم القرآن- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، ج. ١/ ٢٣٨
أما جمع القرآن في أربعة كتب، فذلك ما لم يصح عن عثمان (ض). والظاهر أن القرآن الذي كان بين يدي خوان أندريس، والذي ترجمه كذلك الى الإسبانية، كان مسفرا في أربعة كتب.

(٦٩) "Este sobredicho hozmen copilador del alcoran no puso en los sobre dichos cuatro libros [...] todo el alcoran que en el tiempo de mahoma leyan los moros [...]que dizen que en el tiempo de mahoma era el capitulo.XVIJ. libro tercero de los ayuntamientos tan grande como el capitulo de la vaca libro primero capitulo primero". Confusion de la secta . op.cit,27.
وتثير المعلومات الواردة في هذا النص منتهي الاستغراب، إن لم نحملها على أنها من مفتريات صاحبه التي لا تستند الى أي أصل. فالواقع أننا لا نقف على ما يمكن أن يسمح باستنتاجها، ولو بأي شكل من أشكال الاستنتاج المتعسف أوبتأولها، ولو بأي شكل من التأويل المتهافت، من سيرة ابن إسحاق أو شفا القاضي عياض، الذي يدعي خوان أندريس أخذها منهما.

(٧٠) "el sobre dicho hozmen copigador del alcoran fallo en casa de axa muger de mahoma muchas cedulas del alcoran comidas de ratones: de los quales no pudo sacar cosa ninguna". op.cit,27
وينسحب نفس التعليق السابق على المعلومات الواردة في هذا النص كذلك.

4. ما الذي دفع خوان أندريس إلى التوسل بهذا الافتراء المحض للدفاع عن أطروحته في جمع القرآن وتواتره؟ لقد رأينا كيف أسس افتراءاته في الإسلام وتاريخه وصاغها باستخدامه لآليات وتقنيات عديدة، من مثل آليات القياس والمقارنة، ومن مثل تقنيات التوليف المستندة إلى الطمس والتشويه والتحريف. فما الذي اضطره إلى هذا الافتراء البين؟ لعله أراد بذلك تكثيف الحجج والأدلة على دعاويه كيفما تأتى له، مراهنا على خداع عامة الموريسكيين التي لا يمكنها- في تصوره- أن تكشف أمره بالنظر إلى قلة باعها في هذا الموضوع(٧١). ولعل الرجل بتمرنه على تأسيس التشويهات والتغليطات، تمرن على خداع نفسه كذلك، فأصبح يصدق كل ما يقوله في الإسلام والمسلمين، ولو لم يكن غير افتراءات وأكاذيب. وبالإضافة إلى هذه المزاعيم الممكنة مجتمعة ومتفرقة، فإنه لا يمكن أن لا نستحضر زعما آخر، مفاده أن صاحبنا لم يكن يتوجه بافترءاته إلى الموريسكيين وحدهم، بل كذلك إلى النصارى ليشوه الإسلام في أعينهم ويقبححه في روعهم، حتى يحول بينه وبينهم، ويطمئنهم على صحة معتقدهم ويقنعهم به.

و جماع القول، لقد أسس خوان أندريس هويته الجديدة، الهوية الإسبانية النصرانية، على أنقاض غيريتها الإسلامية، التي كانت تشكل في ذاتها هويته الأصلية قبل انقلابه عن الإسلام إلى النصرانية. ولقد نهج في ذلك نهجين أساسيين:

---

(٧١) يراجع هامش: ٥٨.

أولهما: معالجته للقرآن والسنة وسيرة الرسول وتاريخ الإسلام، بآليات الاختزال والتعميم والانتقاء والابتسار والتحوير والتوليف(٧٢)، لتسويغ تغليطاته وتضليلاته وتشويهاته وتشغيباته، وما يترتب عليها من أكاذيب وافتراءات.

وثانيهما: إعادة إنتاج نفس الأفكار والأطروحات التي ذهب اليها أسلافه الجدد، النصارى من قبله في الإسلام، واجترارها وتطعيمها بأطروحات جديدة لتعضيد قوتها وضمان تماسكها واستمرارية هيمنتها(٧٣).

ومما يقتضي التنبيه عليه مرة أخرى، جهد خوان أندريس في تخويل كتابه، الذي عملنا على تفكيكه وإعادة بناءه، سلطة خاصة به بين مجموع أسلافه وأخلافه من النصارى والمستشرقين؛ عندما أدرجه ضمن استراتيجية توضيح الإسلام لأصحابه القدماء من المسلمين الموريسكيين. ففي هذا المضمار، أرجع تمسك هؤلاء بدينهم الأصلي إلى مجرد جهلهم حقيقة هذا الدين، التي أخذ على عاتقه مهمة توضيحها لهم وإفهامهم إياها؛ ما دامو عاجزين عن القيام بذلك وحدهم(٧٤). ولقد اختزل صلب هذه الحقيقة فيما تضمنه الإسلام -حسب ادعاءه- من عناصر

---

(٧٢) وهي نفس الآليات التي يتوسل بها الاستشراق الإسباني في تمثيله للإسلام على مر الحقب والعصور.

(٧٣) وهي نفس الأفكار والأطروحات التي يذهب اليها الاستشراق المذكور في الإسلام على مر الحقب والعصور كذلك.

(٧٤) ما فتئ الاستشراق لحد الآن يتصور نفسه علما مهيبا وضروريا لتحصيل معرفة في الإسلام وتمثيله، ما دام المسلمون -في رأيه- غير قادرين على القيام بذلك، ضمن تمييزه بين غرب قادر على معرفة نفسه، وشرق عاجز عن ذلك، وقابل لمعرفة الغرب له. ولقد جلى هذا الأمر وعبر عنه إدوارد سعيد في كتبه عن الاستشراق، نقتطف من أحدها هذا النص الدال في هذا الموضوع.
"إنهم عاجزون عن تمثيل أنفسهم، ويتوجب بالتالي تمثيلهم من قبل آخرين يعرفون عن الإسلام أكثر مما يعرف الإسلام عن نفسه"، تعقيبات على الاستشراق، ترجمة وتحرير صبحي الحديدي، بيروت، ١٩٩٦. ٤٤.

من النصرانية الحقيقية والمتهرطقة، التي حورها رسوله وشوهها لإشباع رغباته الدنيوية. ولإبراز هذا الأمر، وضمان إمكانية إقناع المسلمين بالنصرانية التي يشتهيها لهم جادلهم بنصوصهم الإسلامية المتعددة التي يتعرفون فيها على أنفسهم، ويستثمرونها للتشبث بهويتهم. ففي هذه النصوص، تشوي تلك النصرانية، التي بات عليهم الدخول فيها، من بعد ما جلاها لهم من بين تلك التحويرات والتشويهات التي أخضعها لها رسولهم. وبذلك يرجعون إلى الأصل الأصيل، ويغادرون الفرع المتهرطق، ويحولون مثله هويتهم إلى غيرية، وغيريرتهم إلى هوية.

الباب الثاني

الاستشراق الإسباني فيما بين عصر النهضة
ونهاية القرن التاسع عشر

الفصل الأول

انحصار الدراسات الإسلامية عن إسبانية
وانبعاثها من جديد

لا تستجيب معالجتنا في هذا الفصل لانحصار الدراسات الإسلامية عن إسبانية طيلة عصر النهضة الأوروبية وانبعاثها في الأزمنة الحديثة خلال القرن الثامن عشر، إلى هاجس تأريخي صرف، بقدر ما تستجيب إلى هاجس البحث عن دلالة ذاك التوقف وهذا الإنبعاث في المعنى الخاص لتاريخ الاستشراق الإسباني. وبعبارة أخرى، فتعريجنا على هذه الحقبة، لا يروم تأسيس هذا التاريخ في حلقات متسلسلة ومتراصة ومتعاقبة، تتجاوز اللاحقات منها السابقات؛ وفقا لمبدإ التقدم أوالتطور، بل يتغيى إبراز مدى تكرار هذا التاريخ في كثير من مناحيه لنفسه، دون أن يتمكن من تجاوزها، بالرغم من انقطاعاته وثباته، وبالرغم كذلك من مختلف التغيرات والتحولات التي طالت التاريخ الحدثي لعلاقات إسبانية بالإسلام. بل لعل ذاك التكرار يرجع بالأساس إلى طبيعة هذه العلاقات التي لم تستطع أن تخرقها أبدا توالي الأحداث وتغيراتها، مثلما تؤول بدورها تلك الطبيعة إلى سلطة ذاك التكرار وقوته على المحافظة عليها. وبالفعل فعلاقة الاستشراق الإسباني بتاريخه العام هي علاقة جدلية باستمرار. ولا غرو في ذلك، فلقد حدد هذا التاريخ تصورات ذاك الاستشراق، كما قامت بدورها نفس التصورات بتوجيه هذا التاريخ وتدبيره.

ولقد آثرنا أن نوطئ لانتقالنا إلى معالجة مرحلة مخصوصة من تاريخ استشراقنا، بإعادة صياغة هذه الفرضية عن علاقة هذا الاستشراق بتاريخه وتسجيلها من جديد، على الرغم من تردد بعض أصدائها في أغلب الفصول الأخرى من هذا البحث. والغرض من ذلك، تسويغ ما نذهب اليه حول ثبات تصورات ذات الاستشراق لموضوعه وتكرارها واجترارها لنفسها، بالرغم من تحولات أحداث

تاريخها العام وتغيراتها، والتمهيد، من جهة ثانية، إلى الدفاع عن كون انحصار الاهتمام بالإسلام عن إسبانية في الحقبة المذكورة، لا يعني توقفا تاما لاستشراقنا، بقدر ما يعني تحقيقا لإحدى تلك التصورات والمواقف، وتجسيدا لها.

I. انحصار الدراسات الإسلامية عن إسبانية فيما بين عصر النهضة وبدايات الأزمنة الحديثة

1. يرى "خاسنتو بوش فيلا" **Jacinto Bosch Vila** بأن الاستشراق الإسباني قد دخل بالفعل مرحلة أزمة فيما بين الحقبتين المذكورتين. وذلك هو نفس الإنطباع الذي تقدمه كذلك منويلا منثناريس دي سيري[1]. **Manuela Manzanares De Cirre** والواقع أن هذا الطرح يعبر بأقصى درجات الملاءمة عن حالة استشراقنا، إذا قورن ما أنتجه من الناحية الكمية في هذه الحقبة بما أنتجه من نفس الناحية في حقبه الأخرى. أما إذا تجاوزنا هذه المقارنة، من بعد إدراجها في الحسبان بطبيعة الحال، لنتساءل عن طبيعة هذا الانحصار ودلالته من جهة، وكذا عن طبيعة النزر اليسيرالذي خلفه لنا الاهتمام الضئيل بالدراسات الإسلامية في هذه الحقبة من جهة ثانية، فإنه قد تتأتى لنا مراجعة الانطباع المذكور.

1-1. لنفتتح تناولنا لهذا الموضوع، بالتعريج على مصير آخر ما عالجناه من المنتوجات الكتابية والتاريخية للاستشراق الإسباني. لقد طبع كتاب خوان أندريس أول مرة في مطلع القرن السادس عشر ببلنسية، من بعدما رخصت بذلك رقابة عصره السياسية والدينية. وتهمنا محاكم التفتيش من هذه الأخيرة، التي اشتغل

---

(١) Bosch Vilà. Jacinto, "El Orientalismo Español. Panorama histórico. Perspectivas actuales", Boletín de la Asociación Española de Orientalistas,1967, 184.
Cirre. Manzanares. De, Arabistas Españoles del siglo XIX, Madrid, 1972, 31-34.

مؤلفه إلى جانبها ولمصلحتها [٢] . كما أن نفس المحاكم قد أذنت بإعادة طبعه بعد ذلك مرتين متتاليتين في كل من إشبيلية وغرناطة[٣] . غير أنها سرعان ما بدأت تشتبه فيه منذ سنة : ٩٥٧/ ١٥٥١ ، لتدرجه في سنة : ٩٩١/ ١٥٨٣ ضمن قائمة الكتب الممنوع تداولها أوطبعها من جديد، تحت طائلة العقاب والتحريم. ولا يملك المرء الا أن يتساءل عن سبب هذا التحول في موقف محاكم التفتيش من كتاب خوان أندريس. فلماذا انقلبت نفس المحاكم عليه من بعدما كانت من وراء استكتابه، وتوظيفه ضمن صراعها ضد الإسلام؟. تذهب "جان إل كولي" ، **Jane El Kolli** عن حق، إلى أن مرجع هذا التحول يكمن في استخدام خوان أندريس لطائفة من كتب المسلمين التي منعت رقابة هذا العصرتداولها [٤] . وإذ نتفق معها على هذا التفسير، الذي يكتسي في ذاته أقصى درجات الملاءمة، فذلك لا يمنعنا من أن نرى من جهتنا، بأن المنع المذكور يرجع بصفة أساسية إلى عامل آخريستوعب هذا التفسير ويستغرقه ويتجاوزه في نفس الوقت. فبعد استلاء النصرانية على آخر معاقل الإسلام بمملكة غرناطة، وبعد استنفاذها لاستراتيجية الإقناع لإنجاز رغبتها في تنصير الموريسكيين[٥] ، ارتأت تدعيم هذا التنصير بالعمل

---

(٢) لقد اشتغل خوان أندريس الى جانب رئيس هذه المحاكم بأرغون، مرتين غارسياMartin García، بل إنه يصرح بصفة واضحة في كتابه المعني عندنا في هذا المضمار، بأنه قد وضعه خصيصا لمساعدة هذا الرئيس على إنجاز مهامه المتمثلة في مراقبة المعتقد النصراني الكاثوليكي وتصحيحه من مختلف الإنحرافات بين النصارى والمنصرين بإسبانية.

(٣) كما سبق ذكر ذلك في الفصل الأخير من الباب السابق.

(٤) EL Kolli. Jane, La Polémique Islamo-chrétienne en Espagne (1492-1640)àtravers les réfutations de l'Islam de Juan Andrés et Lope Obregón. Thèse pour le Doctorat de 3ème cycle, Université Paul Valery- Monpellier. III,127. 130-131.

ولقد اتضح في الفصل السابق كيف اضطر خوان أندريس الى استخدام هذه الكتب للاستدلال على دعاويه من داخل الإسلام نفسه.

(٥) التي اندرج ضمنها كتاب خوان أندريس، كما اتضح ذلك في الفصل السابق

على الحيلولة بين هؤلاء وبين كل ما يمكن أن يذكرهم بتراث معتقدهم السابق[٦]. ذلك من جهة، ومن أخرى، فإنه إذ يرجع ذاك المنع إلى هذا العامل، فإن استمراريته بعد ذلك في إسبانية تؤشر على بداية اندراجها ضمن تقليد تجاهل الإسلام والإصرارعلى ذلك، الذي نعده من جهتنا في حد ذاته، تقليدا استشراقيا.

كيف ذلك؟ ألا يعبر هذا الإندراج عن عدم قدرة إسبانية على حل مختلف الإشكالات التي يثيرها لها الإسلام؟ بلى. فمن المعروف أن إسبانية لم تستطع طيلة الحقبة الممتدة من استيلاء الملكين الكاثوليكيين: فيرناندو وإيزابيل في سنة: ١٤٩٢ على آخر معاقل الإسلام بالأندلس، إلى صدور قرارات طرد الموريسكيين من إسبانية وتنفيذها فيما بين: ١٦١٠ و١٦١٤، تنصير هؤلاء واجتثاثهم من انتمائهم الثقافي بشكل مطلق[٧]. ومن المعروف كذلك أنه إذ اشتد وعي إسبانية

(٦) ومنه المبثوث، كما سبق ذكر ذلك، في كتاب خوان أندريس؛ من مثل القرآن الكريم والسنة النبوية، وكتب العقائد والشرائع والسير والتواريخ الإسلامية.

(٧) لقد أصدر قرار هذا الطرد الجماعي الملك "فيلبي الثالث". والواقع كما تثبت ذلك بعض النصوص التي هيئت لهذا الحدث وواكبته، أن هذا الملك قد اضطر -بعد تردد طويل- الى إصدار هذا القرار وتنفيذه، لمتابعة مشروع أسلافه في توحيد بلاده دينيا وسياسيا والمحافظة على ذلك. وغني عن البيان أن هذا الطرد يعد في حد ذاته دليلا على فشل إسبانية في دمج الأندلسيين المتأخرين في هذا المشروع؛ أي في هذه الوحدة الوطنية والدينية والحضارية لإسبانية.

ويتضح كل هذا وذاك في بعض الرسائل المتبادلة بين هذا الملك وبعض عماله، وفي بعض التقارير التي رفعت اليه، بما فيها تلك التي كانت تحثه على إصدار قراره، أو تلك التي كانت تحذره من مغبة ذلك وعواقبه الوخيمة بالنسبة لبلاده. مثلما يتضح كذلك في القراءة الملائمة لهذا الحدث التي قام بها مؤرخ البحر الأبيض المتوسط، فرنان بروديل.

ولقد نشرت قسما من تلك النصوص مرسيدس غارسية أرنال في كتابها عن الموريسكيين. كما أننا نقف على إحدى رسائل الملك المذكور الى خليفته على بلنسية "المركيز دي قاراسينا Marquez de Caracena" في هذا الشأن، مترجمة الى العربية بكتاب أحمد بن قاسم الحجري، وبقلمه.

García Arenal. Mercedes, Los Moriscos, Madrid, 1975. 237-262.

Braudel. Fernand, La Méditerranée de le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II, Paris, 2. éd, 1966. T.II, 129.

الحجري. أحمد بن قاسم، ناصر الدين على القوم الكافرين، قام بتحقيقه والتقديم له وترجمته الى الإنجليزية كل من قاسم السامرائي وشورد فان كوننكزفلد وخيرارد فيخرز. المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، مدريد، ١٩٩٧. ١٥١-١٥٥.

بهذا الفشل، وباستحالة إنجازها لوصية إيزابيل، بعد اندحار أحلام جارتها البرتغال وحلفائها من القوى الصليبية الغربية في معركة واد المخازن المشهورة(٨)، فلقد قوي كذلك توجسها من الإسلام المتمثل في الأتراك الذين يدقون أبواب "فينة" وينافسونها في البحر الأبيض المتوسط، وفي المغاربة الذين يعضدون ذلك بالجهاد البحري ضدها، وبتجاوبهم مع المخططات الهولندية الرامية إلى مضايقة الأطماع التوسعية والتجارية الإسبانية (٩). فلا غرو إذا إن انعكست تداعيات مختلف هذه

(٨) والمقصود بذلك، وصية الملكة الكاثوليكية زوجة فيرناندو، بأن تعمل إسبانية على اجتياح المغرب وتنصيره.

أما الرجة التي أججها في الوعي الإسباني انهزام النصرانية أمام الإسلام على أبواب مدينة القصر الكبير بالمملكة المغربية في معركة وادي المخازن، فإنه لتشهد على قوتها مآت العناوين التي خصت بها نصرانية العصر هذه المعركة. كما يشهد على شدتها كذلك تقرير "خورخي دي حنين" Memorial de Jorge de Henin الذي رفعه الى ملك إسبانية يغريه فيه باجتياح المغرب. ولكي يشجعه على القيام بذلك، بادر قبل حديثه عن المغانم والمنافع المادية التي ستجنيها إسبانية من "الممالك المغربية" بواسطة هذا الاجتياح، الى محاولة رفع مشاعر الخوف والتوجس من المغاربة المسلمين التي بثتها المعركة المذكورة في الروع الإسباني. وذلك بتقديمه لتفسير خاص لاندحار البرتغال أمام هؤلاء، حاول فيه أن ينتصر الى أطروحة أن العامل الأساس لهذا الانهزام لم يكمن في شجاعة المقاتلين المسلمين أو قوتهم، بل في الأخطاء العسكرية التي ارتكبها "سبستيان" Sebastian ملك البرتغال، لعدم درايته بطريقة المسلمين في القتال. وتجدر الإشارة الى أن خورخي حنين من بلاد فلنضس نصب نفسه، دون أن تكلفه بذلك إسبانية، جاسوسا وعميلا لها بالمغرب، طمعا منه في أن تعوضه ماديا عن خساراته المالية في افتكاك الأسرى النصارى من المغرب، وتعبيرا منه كذلك عن ولائه لملكها، وعدائه للإسلام والمسلمين.

Henin. Jorge. De, Descripción de los Reinos de Marruecos. (1603-1613), Introducción crítica y anotación de Torcuato Pérez de Cuzmán, Instituto de Estudios Africanos, Rabat, 1997.

(٩) فيما يرجع الى جهاد المغاربة في البحر ضد إسبانية، فتلك مسألة معروفة ومشهورة في تاريخ العلاقات المغربية الإسبانية طيلة الحقبة المعنية عندنا في هذا المضمار، بل لعلها عنوان هذه المرحلة وسمتها الأساسية.

أما عن تجاوب المغاربة مع المخططات الهولندية الرامية إلى مضايقة الأطماع التوسعية والتجارية الإسبانية، فالواقع أن هذا الأمر كان يزعج كثيرا إسبانية بالرغم من أنه لم يتجاوز بكثير عتبة التحضيرات اليه بين السفارات الكثيرة التي تبادلها المغاربة والهولنديون، الذين جمعتهم، بالإضافة الى مصالح عديدة، عداوة مشتركة لإسبانية. وتجدر الإشارة في هذا المضمار الى أن ظروفا موضوعية متعددة قد حالت في الغالب بين المغاربة وبين تحقيق هذه المخططات التي كان يتحمس =

العوامل متفرقة ومجتمعة على الوعي الإسباني الذي ارتأى أن يتجاوزها بتجاهل الإسلام ومحاولة التوقف عن الإهتمام به، خاصة عندما وجد المنصرون منه في المستعمرات الإسبانية بالعالم الجديد مجالا للتعويض عن رغباتهم المحبطة وأحلامهم المجهضة في الجغرافية الإسلامية.

2-1. والواقع أنه عندما انتصرت إسبانية النصرانية على إسبانية الإسلامية بعد صراع طويل معها، عززت لديها مشاعرُ الانتصار تصوراتها الإستعلائية تجاه الإسلام المنهزم على أرضها، كما قوت لديها كذلك، رغبات الهيمنة والتوسع، التي تخدم هذه التصورات وتؤججها بدورها. وعندما أدركت فشلها المذكور واشتد وعيها به داخل قدر وجودها في صلب الصراع بين النصرانية والإسلام في

= اليها الهولنديون كثيرا. وهذه مسائل قد أضحت اليوم معروفة في تاريخ العلاقات المغربية الهولندية. غير أن ذلك لا يمنع من الإحالة على بعض المصادر والدراسات التي طبعت مؤخرا، والتي تلقي أضواء جديدة على هذا الموضوع، من شأنها أن تساعدنا على تفسير مدى انزعاج إسبانية من العلاقات المغربية الهولندية.

ونقف في ناصر الدين على حوار جمع مؤلفه بالأمير الهولندي مورسيُ الذي بثه أمنيته في التنسيق مع "سلطان مراكش" "والسيد الكبير" للظفر "بسلطان إشبانية" وأخذ بلاده.

الحجري. أحمد بن قاسم، ناصر الدين، س. ذ. ١٤٧.

نقف في تقرير خورخي دي حنين على صفحات عديدة يذكر فيها لملك إسبانية المجهودات "المخبراتية" التي قام بها لمصلحة هذا الملك وبلاده، بإجهاضه لمرات عديدة المشاريع الهولندية المغربية المذكورة. وذلك باستخدامه للمكر والخديعة والدس على سلطان المغرب "المولى زيدان"، والضغط عليه بأشكال متعددة -بما في ذلك استخدام أمه في هذا المضمار- لكي يؤجل هذه المشارع أحيانا، ولكي يتنكر لها في أحيان أخرى.

Henin. Jorge. De, Descripción de los Reinos de Marruecos. op. cit.

ونقف كذلك في كتاب أصدره كل من "خرارد فيخرز" ومرسيدس غارسية أرنال عن اليهودي "صامويل بلياش" Samuel Pallache الذي لعب أدوارا خطيرة في تاريخ العلاقات التجارية والديبلوماسية والجاسوسية بين المغرب وإسبانية وهولندة، على مجموعة من الوثائق، وعلى دراسة لمجموعة من الأحداث، من شأنها كذلك أن تساعدنا كثيرا على فهم الإنزعاج الإسباني المذكور وتفسيره.

García-Arenal. Meredes, Wiegers. Gerard, Entre el Islam y Occidente. Vida de Samuel Pallache, judio de Fez. Madrid, 1999.

غرب البحر الأبيض المتوسط، أججت لديها مشاعرُ التوجس من الإسلام والخوف من مقاومته التي لا تلين أبدا، نفس التصورات الإستعلائية اتجاهه. وكأننا بإسبانية قد اختارت مواجهة عدوها التاريخي، بعدم الإكتراث المعرفي به، والإقتصار على محاربته، من بعدما ارتأت بأنها لم تجن أية طائلة من الجهد الدراسي الذي بذلته في التعرف اليه والتثاقف معه ومجادلته. وبذلك انتقلت إسبانية، طيلة المرحلة المعنية، من المزاوجة بين التقليد المعرفي والتقليد الحربي، إلى الإقتصار على هذا التقليد الأخيرفي تنظيم علاقتها بالإسلام وتدبيرها.

3-1. يمكننا الآن في ضوء هذه القراءة لمجمل علاقة إسبانية بالإسلام فيما بين سقوط غرناطة وبدايات الأزمنة الحديثة، أن نعيد النظر في معنى أزمة الاستشراق الإسباني في هذه المرحلة من تاريخه. فلقد تظافرت بالفعل كثير من العوامل التي أشرنا اليها سابقا لكي تنحصر الدراسات الإسلامية بإسبانية، ويتقلص الإنتاج الاستشراقي بها. غير أن نفس الظروف لم تكن لتؤدي بإسبانية من الناحية الموضوعية إلى إهدار تصوراتها الاستشراقية أو التخلي عنها أو مراجعة كيفية إعدادها وإعادة إنتاجها. وغني عن البيان أن الحديث عن الأزمة في العلوم الإنسانية لا يعني أزمة الإنتاج الكمي، بقدر ما يعني ضرورة مراجعة منهجية هذا الإنتاج وتصوراته. الأمر الذي لم يتحقق في الاستشراق الإسباني في المرحلة التي نتحدث عنها. فلقد قل الإنتاج الاستشراقي وانحصر عن إسبانية من الناحية الكمية، غير أن الاستشراق لم ينحصر أبدا عنها من حيث كونه تصورا مخصوصا لموضوعه، بل العكس هو الصحيح. فلقد ساهمت الظروف المذكورة في تخويله قدرة فائقة على الثبات وعلى الاستعصاء على أي شكل من أشكال التحول أو التغير النوعيين.

2. عندما نتكلم عن انحصار الاهتمام الإسباني المعرفي بالإسلام، فإن ذلك لا يعني بأن الإنتاج الاستشراقي قد انعدم تماما من إسبانية طيلة مرحلة هذا الانحصارالمذكورة آنفا. فالواقع أننا لا نعدم وجود بعض الإنتاجات المتفرقة في هذا المضمار. ولعله بات علينا الآن، من بعدما تناولنا دلالة ذاك الإنحصار، أن نعرج على هذه المنتوجات على الرغم من قلتها وندرتها.

1-2. لقد أدت الأحقاد الدينية التي واكبت حركة ما سمي بالإسترداد النصراني لإسبانية من يد الإسلام، بالنصرانية الإسبانية المنتصرة سياسيا ودينيا، إلى احتقارهذا الدين وأهله، وإلى الإنتقام منهما، والإصرار على تدمير جميع أشكال الثقافة التي تسندهما. ولعل هذا هو ما يفسرإحراق الكاردينال "سيسنيروس" El Cardinal Cisneros، وهو المؤسس لبعض الجامعات الإسبانية، لآلاف الكتب العربية(١٠). مثلما يفسر كذلك تهميش اللغة العربية ومعارفها والعمل على إقصائهما من برامج مختلف الجامعات الإسبانية (١١). وذلك من أجل المساهمة في الحيلولة بين الموريسكيين وثقافتهم العربية الإسلامية، للتمهيد إلى تنصيرهم ومواكبته بصفة خاصة، ومن أجل استئصال الذاكرة العربية الإسلامية من إسبانية بصفة عامة، لضمان وحدتها الدينية والسياسية والمحافظة عليها. غير أن إنجاز إسبانية لهذه الإستراتيجية، لم يعفها بالمرة من متباعة اهتمامها باللغة العربية، بل اقتضاه منها، بشكل محدود بطبيعة الحال. لذلك وجدنا بعض الإسبانيين من شجع على هذه المتابعة، ومنهم من اندرج بنفسه في إنجازها. ففي غرناطة دافع

(١٠) يتحدث التاريخ عن أن محرقة "سيسنيروس" بغرناطة قد التهمت ما يقرب من ٨٠٠٠٠ كتاب. ومن المؤرخين من يرى بأنها لم تأتي الا على ٥٠٠٠ كتاب.

(١١) Bataillon. Marcel,"L'arabe à Salamanque au temps de la Renaissance", Hesperis, 1935, XXI, 1. 3. 5-17.

" هيرناندو دي طالبيرا " **Hernando de Talavera** على إدراج تعليم اللغة العربية في جامعتها، لاستثمار ذلك في تنصير الموريسكيين(١٢). وفيها كذلك وضع الراهب "بيدرو دي ألكالا" **Pedro de Alcalá** من "نظام الخرونموس" **La orden de los Jerónimos** كتابين بين يدي المنصرين للإستعانة بهما على استخدام لسان هؤلاء القوم في عمليات دعوتهم إلى النصرانية(١٣). ولنفس هذا الهدف الأخير أعد في مطلع القرن السادس عشر، شماس بلنسية، "مارتين دي أيالا" **Martín de Ayala** عقيدة نصرانية باللغة القشتالية، وأمر بترجمتها إلى اللغة العربية بلهجة شرق الأندلس(١٤). وإلى جانب هذا الاهتمام بالثقافة العربية الذي أثاره في إسبانية ذاك الهاجس الديني، فإننا لا نعدم في الواقع، خلال هذا القرن، بعض الاهتمامات المتفرقة بهذه الثقافة. ففي المجال الأدبي ذكرت مانثانريس دي سيري بعض الأعلام، من مثل "ديغو أورتادو دي ميندوثة" **Diego Hurtado de Mendoza** الذي تعلم العربية في غرناطة ثم التحق بسلمنقة، ليزداد منها علما. كما عمل طيلة حياته على اقتناء المخطوطات العربية وجمعها، مثلما أوصى بتوقيفها

---

(١٢) Bosch Vilà. Jacinto, "El Orientalismo Español, op. cit, 184.
Cirre. Manzanares. De, Arabistas Españoles del siglo XIX, 34.

(١٣) والمقصود بذلك، كتابه: الضروري في معرفة اللغة العربية، وكتابه: التحدث بالعربية.
Arte para ligeramente saber la lengua araviga.
Vocabulista en arabigo.
Ibid.

(١٤) ولقد وقفنا على النص الأصلي لهذه العقيدة، ولاحظنا كيف جزئت فيه المعتقدات والصلوات النصرانية، وكتبت باللغة القشتالية وباللغة العربية المكتوبة بخط قشتالي كذلك؛ لتنظيم التربية الدينية النصرانية بين صفوف الموركسيين البلنسيين. ولقد لاحظنا كذلك بأن صاحبها يؤكد في آخرها على ضرورة قراءتها على مسامع "النصارى الجدد"، باللغتين اللتين كتبتا بها.
Ayala. Martín. de, Doctrina Cristiana en lengua Araviga, y Castellana: compuesta e impressa por mandado del ------ para la instrucción de los nuevamente convertidos deste reyno, Valencia, 1566.

على مكتبة الإسكوريال بعد موته. كما ذكرت كذلك "بينيتو أرياس مونتانو" **Benito Arias Montano** الذي علم العربية بالإسكوريال، وترك لمكتبته كذلك مخطوطاته العربية(١٥). والغريب في الأمر، أنها تدرج ضمن مستعربي القرن السادس عشر بإسبانية، "ألنسو ديل الكاستيو" **ALonso del Castillo** لكونه، بالإضافة إلى شغله لمنصب مترجم الملك "فيليبي الثاني"، نقل وترجم إلى القشتالية الكتابات العربية على جدران الحمراء(١٦).

2-2. وفي القرن السابع عشر، ازداد انحصار الإنتاج الاستشراقي عن إسبانية، وقل وكاد ينعدم بالمرة. ولا غرو في ذلك، ففي بدايات هذا القرن طرد

---

(١٥) Cirre. Manzanares. De, Arabistas Españoles del siglo XIX, op. cit, 34-35.

(١٦) ويرجع استغرابنا، الى أننا نرى من جهتنا، بأن ألنسو هذا لم ينطلق في اهتمامه بالإسلام من النصرانية، بل العكس هو الصحيح. فلقد تناول النصرانية انطلاقا من الإسلام ومن أجله. وإن كان علينا أن نقيد إطلاقية هذا الحكم، بالنظر الى الغموض الذي يكتنف هذه الشخصية، لجاز لنا أن نذهب الى أنها تمثل عنصر تمازج بين النصرانية والإسلام بامتياز كبير. والواقع أن ألنسو ديل الكاستيو يحتل مكانة فريدة وملغزة ومعقدة في تاريخ صراع الهويات وتدافعها في علاقات النصرانية بالإسلام في إسبانية خلال هذه الحقبة. فبالإضافة الى كونه ينحدر من أبوين موريسكيين ومنصرين، فلقد استثمر معرفته الواسعة باللغات وبالأديان وتواريخها، فدس -حسب الرواية النصرانية- على النصرانية بإسبانية طيلة سنوات عديدة، وجعلها تقدس ما تحيل عليه مضامين كتب انتحلها، اشتهرت باسم الكتب الرصاصية. والظاهر أن الرجل لم يرم بعمله هذا -كما قيل عنه- توحيد النصرانية والإسلام، بل رام به الإنتصار الى انتمائه الإسلامي الأصلي، والإنتقام من النصرانية، بالزج بها في طريق التحول الذاتي الى الإسلام، عبر خلخلة بعض تواريخها وأساطيرها المؤسسة لها.
ولا بأس من أن نشير في هذا الصدد، الى أن مسألة الكتب الرصاصية لم تدرس في العالم الإسلامي بعد، بل يكاد لا يعرف لها ذكرفيه، على الرغم من كونها تثير بين الفينة والأخرى اهتماما في العالم النصراني وخاصة في إسبانية. كما لا بد من التنبيه على أن نفس الكتب ما فتئت معتقلة في الفاتيكان، بحيث لم يطلع عليها أحد من الباحثين، مما يزيد في غموضها وأسطوريتها. وأخيرا فلقد ذكرالموريسكي أبو القاسم أحمد الحجري هذه الكتب واستثمر مضامينها في مجادلته للنصرانية، وفي أسطرته لشخصه، في كتابه: ناصر الدين على القوم الكافرين.
Cabanelas Rodríguez. D, El morisco Granadino Alonso del Castillo, Granada, 1965.
الحجري. أحمد بن قاسم، ناصر الدين على القوم الكافرين، س. ذ.

الموريسكيون من إسبانية، وانقطعت بذلك آخر أواصر علاقاتها بالإسلام وبلغته. وتبعا لذلك ارتفعت عنها ضرورة الاهتمام بالإسلام وبلغته للمساهمة في عملية تنصير الموريسكيين ومواكبتها [١٧]. ومع ذلك، وبالرغم من فقدان كل من هذه اللغة وذلك الدين لقوتهما ولجاذبيتهما في نفس الوقت، فإننا لا نعدم مع ذلك، وجود بعض المجهودات التي اعتنت بهما وبدراستهما. ولقد تمثل ذلك في إطلاق بعض المجامع الفرانسيسكانية لدعوات إلى تأسيس معاهد لتعليم العربية بإسبانيا[١٨]. مثلما تجسد كذلك في تعلم بعض الإسبانيين لهذه اللغة وتدريس نحوها، وإعداد قواميس فيها لتيسير ذلك ومواكبته. ويمكن أن نمثل على هذا الأمر بكتاب في النحو العربي، وبقاموس عربي إسباني خلفهما الراهب "بيرناندينو غونثالث" [١٩] Bernandino González. كما يمكن أن نمثل عليه كذلك بالقاموس العربي الإسباني الذي وضعه "سبستيان دي كوباروبياس" [٢٠] Sebastián de Covarrubias

II. انبعاث الاستشراق في إسبانية مع مطلع القرن الثامن عشر

1. في مطلع القرن الثامن عشر انبعث الاهتمام بالشرق وانتعش من جديد في إسبانية[٢١]، بعد ذلك "التوقف" المخصوص الذي وقفنا على دلالته الاستشراقية في الفقرات السابقة. ولقد كان للسلطة السياسية الرسمية بإسبانية دور أساسي في بث هذا الاهتمام بين الأوساط العلمية والدينية الإسبانية، من بعد ما اشتد لديها

(١٧) وبالإضافة الى ذلك، فلقد منحت الكشوفات الجغرافية لإسبانية، إمكانية تحويل رغباتها ومهامها التنصيرية الى أراضي أخرى بكل من أميركا وآسية.

(١٨) Cirre. Manzanares. De, Arabistas Españoles del siglo XIX, op. cit, 35.

(١٩) نفسه.

(٢٠) نفسه.

(٢١) وهو نفس القرن الذي سيدشن فيه الاستشراق نشاطه الحديث بأروبة كما هو معروف.

الوعي بأهمية القيمة الثقافية لماضي بلادها العربي والإسلامي. لذلك عمل ملك إسبانية "كارلوس الثالث"، Carlos III ووزراؤه من أمثال "كامبومانيس" Campomanes و"فلوردَ بلانك" Floridablanca[٢٢] على ترجمة هذا الوعي إلى واقع معرفي. والواقع أنه يمكننا أن نتفق مع خاسنتو بوش فيلا الذي وازى في هذا المضمار بين الدورالذي لعبه في تاريخ الاستشراق الإسباني كل من ألفونسو العالم وهذا الملك الأخير[٢٣]. وبالفعل، فلقد اقتطع من أموال الدولة اعتمادات مهمة لاغناء الأقسام العربية من المكتبات الإسبانية بمخطوطات عربية أخرى، ولتنظيم هذه الأقسام وفهرستها ودراسة بعض محتوياتها. لذلك عمل على اقتناء عدة مخطوطات من شمال إفريقيا، وعلى استجلاب مجموعة من المارونيين من سورية ولبنان، لكي يتكفلوا بذلك التنظيم وبتلك الفهرسة وهذه الدراسة، إلى جانب اضطلاعهم بمهام الترجمة وتدريس اللغات الشرقية. ولقد اشتهر من بين هؤلاء "ميخائيل الغزيري" Miguel Casiri الذي عين عند وصوله إلى إسبانية مترجما للملك، ثم محافظا لمكتبة دير الإسكوريال الشهيرة[٢٤]. وترجع شهرته إلى

---

(٢٢) ذهب كامبومانيس في هذا المضمار الى "أن قراءة المخطوطات العربية قد أضحت ضرورية لاستعاب قسم مهم من التاريخ الأدبي لإسبانية".

(٢٣) Bosch Vilà. Jacinto, "El Orientalismo Español, 185-186.

(٢٤) "Carlos III se convierte en el moderno mecenas real, en el segundo orientalista regio que a mi merecuerda, en ciertos aspectos, la figura de aquel primer orientalista de estripe real que fue Alfinso el Sabio".

Bosch Vilà. Jacinto, "El Orientalismo Español, 185.

كما عرف من بين هؤلاء المارونيين كذلك: إلياس ساعدياي Elias Scidiae، الذي شغل مهام الترجمة بإسبانية، وبابلو حدير Pablo Hodair الذي جلب معه من المشرق الى إسبانية كثيرا من المخطوطات العربية، ويوحنا عامون Juan Amon الذي شغل مهمة الكتابة العربي بالمكتبة الملكية.

Cirre. Manzanares. De, Arabistas Españoles del siglo XIX, op. cit, 36.

فهرسته للقسم العربي لهذه المكتبة، وإعداده لدليل في ذلك ونشره بمدريد فيما بين ١٧٦٠ و١٧٧٠، وترجمته لأجزاء من إحاطة ابن الخطيب ولمحته" (٢٥)، وتأليفه كذلك لدليل في الأصول العربية لبعض الأصوات القشتالية (٢٦).

وإلى جانب هؤلاء المارونيين المشارقة، فلقد ساهم كذلك كثير من القساوسة والرهبان الإسبانيين في التراكم الاستشراقي لهذه الحقبة من تاريخ الاستشراق الإسباني. ولقد اشتهر من بينهم الراهب "باتريسيو خوسي دي لاطوري" **Patricio José de la Torre** الذي اضطلع بمهمة تدريس اللغة العربية بالإسكوريال من بعدما صقلها بطنجة بالمغرب بدعم من الحكومة الإسبانية، كما قام كذلك بوضع بعض المعاجم العربية - القشتالية التي تحتفظ بمخطوطاتها لحد الآن مكتبة الإسكوريال، من مثل ذلك الذي استدرك به على معجم سلفه "بيدرو ألكالا" **Pedro de Alcalá** من نظام، "الخيرمنوس" **Jeriminos**. (٢٧) ومن النظام الفرانسيسكاني، **Ordén de los Franciscanos** تميز الأب "توماس أوبسيني" **Tomas Obicini** بكتابه في "كنوزاللغة العربية" (٢٨)، وكذلك الأب: "فرانسيسكو كانيس" **Francisco Cañes** بكتابه في "النحو العربي - الإسباني" وبقاموسه: العربي - الإسباني **Diccionario**

---

(٢٥) Casiri. Michaelis, Biblioteca arabico hispana escurialensis, Matriti, 1760 -70.

(٢٦) Casiri. Michaelis, Catálogo de voces castellanas que tienen su origen el - el arabe, Matriti, 1771.

(٢٧) Sánches Pérez. José, "Un arabista español del siglo XVIII. Fray Patricio José de la Torre", Al-Andalus, 1953, N. 18, 2, 450-55.

والجدير بالذكر، أن المستشرق الإسباني االمشهور "فرانسيسكو خافيير سيمونيت" Francisco Javier Simonet، قد ذكر هذا الكتاب في معجمه عن الأصوات الإيبيرية واللاتينية، كما مكن صديقه، المستشرق الهولندي المشهور كذلك "رينهارد دوزي" Rainhart Dozy من مختارات منه.

Cirre. Manzanares. De, Arabistas Españoles del siglo XIX, op. cit, 38.

(٢٨) Cirre. Manzanares. De, op.cit, 36-37.

وقاموسه: الإسباني-اللاتيني العربي(٢٩). Diccionario arábico-español español-latino-arabico أما من نظام "الجزويت"، Ordén de los Jesuitas فلقد عرف الأب "خوان أندريس" Juan Andrés بتخويله للأدب العربي أهمية بالغة في كتابه عن تاريخ الأدب، وكذلك في رسائله التي وضعها في موضوع الموسيقى عند العرب(٣٠). كما اشتهر كذلك "خوسي أنطونيو بانكيري" José Antonio Banquiri بترجمته لكتاب الفلاحة للإشبيلي أبي زكرياء بن العوام، وبنشره لنصه العربي كذلك(٣١).

وفيما عدا هؤلاء القساوسة والرهبان من الأنظمة الدينية المختلفة للنصرانية بإسبانية فلقد ساهم في الاستشراق الإسباني لهذه الحقبة المخصوصة من تاريخه بعض الأطباء والفلاسفة واللغويين من مثل الطبيب دون "أندريس بيكر إي أروفت" Andrés Piquer y Arrufat الذي وضع كتابا في الطب العربي(٣٢)، ومن مثل اللغوي دون "ماريانو بيزي" Mariano Pizzi الذي نظم منظومة في النحو العربي على قواعد العروض والنظم القشتالية، وأعد قاموسا لاتينيا-إسبانيا-عربيا، وكتابا عن التعرف إلى الوراقة العربية القديمة والحديثة، والفيلولوجي الدون "إغناسيو أسو ديل ريرو" Ignacio Asso del Rio الذي أعد كتابا عن المكتبة العربية الأرغونية(٣٣).

---

(٢٩) Ibid.

ويشير الأب "كرطبريا بيتيا" الى أن "ميخائيل الغيزي" قد راجع بنفسه هذا القاموس الإسباني اللاتيني العربي. وأن "إلياس طيرس" يرى من جهته بأن ذات القاموس، يعد بالفعل من أهم ما أنتجته أسبانية في مجال الدراسات العربية خلال القرن الثامن عشر.

Cortabarria Beitia. A, "L'État Actuel des Étude Arabes en Espagne", Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire, 8, 1966, 76.

Tres Elias.M, "EL diccionario español-latino-arábigo del P. Canes", Al-Andalus, 21, 1956, 26

(٣٠) Cirre. Manzanares. De, Arabistas Españoles, 37.

(٣١) Ibid.

(٣٢) Cirre. Manzanares. De, Arabistas Españoles, 38.

(٣٣) Ibid.

الفصل الثاني

تأسيس الاستشراق في إسبانية خلال القرن التاسع عشر

من المعروف أن القرن التاسع عشر يعد قرن تأسيس الاستشراق وتدعيمه بأوربة، بوصفه حقلا معرفيا متخصصا. ففي هذا القرن قوي الاهتمام الأوروبي بالشرق بين مجموعة من الرومانسيين الذين وجدوا في موضوع الاستشراق، أي الشرق مجالا رحبا وخصبا لتجاربهم الأدبية الجديدة والمجددة [1]. وعلى الرغم من كون هذا الضرب من الاستشراق، لم يتغيى أبدا بالنظر إلى طبيعته المعرفة بالشرق والعلم الدقيق به، فإنه قد ساهم في بلورة تصورات عن الشرق، وتزويد جمهور عريض من الغربيين بها لاستهلاكها وإعادة إنتاجها[2]. وفي هذا القرن كذلك، ازداد من جهة أخرى الاهتمام بالشرق الذي توخى إعداد المعرفة العلمية به والخبرة الضرورية فيه، للإستجابة إلى مختلف الضرورات التجارية والدوافع سياسية والاستعمارية[3]. ومن المعروف أنه لمواكبة هذه الضرورات والدوافع التاريخية، اجتهدت أوروبة في تخويل هذا النوع من الاستشراق جميع الوسائل والإمكانات المتعددة لتدبير إنجازه المهام المختلفة التي توختها منه. ومن تلك الوسائل، تأسيس مدارس اللغات الشرقية، وتأسيس الجمعيات الأسيوية الفرنسية والإنجليزية والألمانية، ودورياتها الخاصة، وتنظيم المؤتمرات الاستشراقية الذي انعقد أولها في باريس كما هو معروف، الخ.

---

(١) ومن أشهر هؤلاء "جوتة" و"نرفال" و"شاتوبريان" و"فلوبير" و"لمرتين". ولقد تناول إدوارد سعيد الإنتاج الاستشراقي لبعضهم في كتابه الاستشراق، حيث عالج استلهاماتهم للشرق ورمنستهم له.

سعيد. إدوارد، الاستشراق. المعرفة السلطة الإنشاء، تر. كمال أبو ديب، ط. ٢، بيروت ١٩٨٤، ١٨٢-٢٠٨.

(٢) وغني عن البيان أن مثل هذا الضرب من الاستشراق يساهم أحيانا أكثر من غيره في تثبيت التصورات الغربية عن الشرق وفي ضمان استمراريتها.

(٣) من المعلوم أنه خلال القرن التاسع عشر طالت السيطرة الاستعمارية الأوروبية ما ينيف عن ثلاثة أرباع سطح الأرض المأهول.

وعلى الرغم من تخلف إسبانية عن الإنضمام إلى الركب الأوربي في هذا المجال الأخير ناهيك عن تخلفها في منافسته، فإنها لم تتردد أبدا في محاولة اللحاق به، أو على الأقل السير خلفه(٤). وذلك هو ما تكلف بالتعبير عنه ومواكبته الاستشراق الإسباني في شقه الاستفراقي بصفة خاصة(٥). أما الضرب الآخر من ذات الاستشراق الذي يستقطب اهتمامنا في هذا البحث، أي ذلك الذي جعل من الماضي الإسلامي والعربي لإسبانية موضوعه الأساس والمفضل، فالواقع أن أعلاما من إسبانية يفرضون علينا التأريخ له من خلال ما استفرغوه من مجهودات ملحوظة في تأسيسه بكل المقاييس والمعايير. صحيح أن هؤلاء الأعلام، هم في

---

(٤) والمقصود بذلك مجال الهيمنة الإستعمارية على الشرق. فبالنظر الى شروطها التاريخية الخاصة بتاريخها العام، لم تستطع إسبانية أن تتحول الى قوة إمبريالية قوية، مثل فرنسة مثلا. وكل ما سعت اليه في هذا المضمار، هو أن تأخذ نصيبا متواضعا جدا من الغنائم الاستعمارية، بحيث لم تبسط هيمنتها التوسعية الفعلية سوى على قطعة من بلاد المغرب الأقصى، وأخرى من بلاد غينية بإفريقيا. ولا يتسع المجال هنا لتناول التاريخ الإستعماري لإسبانية ولا للتعريج عليه. وتكفي الإحالة في هذا الصدد على بعض ما سبق ذكره في الفصل الثاني من الباب الأول، وعلى ما جاء في هذا المضمار في أبحاث كل من: "لوبيث برنابي غارسيا" و"موراليس لثكانو"، و"خوان غيويتسولو".

López García. Bernabé, Contribución a la Historia del arabismo español (1840-1917). Orientalismo y ideología colonial a través de la ibra de los arabistas españoles. Tesis doctorales de la Universidad de Granada. N. 41.

أجزل الشكر بالمناسبة على تفضل صاحب هذه الأطروحة بتمكيني من ملخصها كما طبعته له جامعة غرناطة.

López García. Bernabé, "Arabismo y Orientalismo en España: Radiografía y diagnnóstico de un gremio escaso y apartadizo" Awrâq, Anejo al Volumen XI, 1990, 35-69.
Morales Lezcano. Víctor, Africanismo y Orientalismo Español en el Siglo XIX, Madrid, 1988
Gogtisolo. juan, Crónicas sarracinas, 2. Ed. Barcelona, 1982, 185-196.

(٥) نفس المراجع المذكورة في الهامش السابق. مع التنبيه على أن ذلك لا يعني البتة بأن الاستشراق الإسباني المسمى أحيانا بالاستعراب لم يجنح بدوره إلى التعبير عن الرغبات الاستعمارية لإسبانية ومواكبتها. ولقد سبق أن عرجنا على هذا الأمر في الفصل الثاني من الباب الأول كذلك، وسنعود الى الإشارة اليه لاحقا.

نهاية الأمر، نتاج الدينامية التاريخية لإسبانية القرن التاسع عشر. وصحيح أنهم ليسوا أكثر من محصلة طبيعية من محصلات هذه المرحلة من تاريخ الثقافة العالمة لهذا البلد كذلك. لكنهم لعبوا أدوار حاسمة في تأسيس الاستشراق المذكور ودعمه وفرضه داخل تلك الدينامية وهذه المرحلة(٦). وذلك على الرغم من عدم تقدير المجامع العلمية والسياسية الإسبانية في الغالب لهذا الجهد ولا لأهميته ولا لدوره ولا لرجاله(٧). لقد كان على مستشرقينا أن يتجاوزوا هذا الوضع، وأن يشرعوا في تأسيس علمهم؛ بإعداد كتب النحو العربي والقواميس، وبترجمة المخطوطات ونشرها، لتهييىء دراسة الإسلام وثقافته بوصفهما جزءا من ماضي إسبانية وتاريخها الوسيط. وفي هذا المضمار تتميز أسماء من جيل الرواد لا يمكن

(٦) ولا غرو في ذلك، فمثل هذه الأدوار لاتنكرها بالمرة التصورات المادية للتاريخ التي نصدرعنها في كثير من جوانب هذا البحث، المتعلقة بالتاريخ وبما هو في حكمه. أما الجوانب المتعلقة بأصل الأديان السماوية وماهياتها، فلا بأس أن نشير بأننا قد تعاملنا معها في ضوء درس محمد الكتاني في التمييز بين التاريخ والميتاريخ وما يعود لكل منهما على حدة. وكذلك في ضوء درس مؤرخ الأديان والقداسة مرسيا إلياد. يراجع:
الكتاني. محمد، جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي في الفكر القديم، الدار البيضاء، ١٩٩٢.
Eliade. Mercia, Le sacré etle profane, Paris, 1965.

(٧) ولم يكن ذلك ليثبط عزائم رواد الاستشراق الإسباني لهذه الحقبة، وإن لم يكلوا عن اجترار الشكاوى بشأنه. ويمكن أن نحيل في هذا الصدد، على سبيل المثال لا الحصر، على ما بثوه من تذمرات عن قلة قرائهم، في مراسلاتهم مع بعضهم ومع زملائهم الأوربيين. كما يمكن أن نحيل كذلك على ما جاء في بعض المشاريع، التي رفعوها للمسؤولين السياسيين لبلادهم، عن قلة الإعتمادات المالية المسخرة لهم.
Fierro. Maribel, "Algunas cartas de Arabistas Españoles dirigidas a R. Dozy y M.j. De Goeje", Miscelanea de Estudios ●rabes y Hebráicos (M.E.A.H.), Vol.XL-ZLI, 1991-92, 112.
López García. Bernabé, "Orígines del Arabismo Español. La Figura de Fernández y González y su Correspondencia con Pascual De Gayangos", Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán, N.19-20, 1979, 278-79. 280. 282-83. etc.
"Orígines del Arabismo Español. "Julián Ribera y su "Taller" de Arabistas: Una Propuesta de Renovación", M.E.A.H. 1984-85, Vol. 33, 112.

أن نقفز عن ذكر أغلبها، ولا عن التعريف ببعضها وببعض أعمالها الدالة في مجال تأسيس استشراقنا في المرحلة المذكورة(٨).

1. ومن الفئة الأولى من هذه الأسماء التي سنكتفي بالإشارة اليها: "إيمليو لافوينتي ألقنطرة" **Emilio Lafuente y Alcántra** الذي ترجم وعلق ونشر مخطوطة لمجهول في تاريخ الأندلس من القرن الحادي عشر الميلادي، ونشر كذلك كتابا عن الكتابة العربية على جدران قصر الحمراء، مثلما أعد فهرسة للمخطوطات العربية التي اقتنتها الحكومة الإسبانية من تطوان(٩). و"فرانسيسكو جيين روبليس" **F. Guillén Robles** الذي أعد فهرسة للمخطوطات العربية المحفوظة بالمكتبة الوطنية بمدريد، كما نشر كذلك بعض الأساطير الموريسكية(١٠). و"سيرافين إسطبانيث كالدرون" **Serafín Estébanez Calderón** الذي نشر ضمن الأعمال الرومانسية في هذا المجال: رواية أشجان عن

---

(٨) ولا بأس من التنبيه في هذا المضمار على أننا لن نتناول جميع الأسماء، بل سنقتصر على أهمها وأشهرها. كما لا بأس من الإشارة كذلك الى أن "بدرو مارتينث مونتابث" Pedro Martínez Montávez قد عرف بشكل سريع بكثير من الإسبانيين الذين ساهموا في تأسيس استشراق متميز من وجوه عديدة عن الاستشراق المشهور في هذه المرحلة. وذلك محاولة منه الى إثارة انتباه الدارسين اليهم، ورفع أسباب نسيانهم وإهمالهم. وعلى الرغم من أهمية ما ذهب اليه في هذا المضمار، فإن دعوته ما فتئت تنتظر لحد الآن -في حدود علمنا- من ينصت اليها، ويعمل على إنجازها.
Martínez Montavez. Pedro, "Sobre el aún "desconocido" arabismo español del siglo XIX". in: Ensayos Marginales de Arabismo, Madrid, 1977, 4-22.

(٩) Lafuente y Alcántra. Emilio, Crónica anónima del siglo XI, dada a lúz por primera vez, traducida y anotada, 1867.
Lafuente y Alcántra. Emilio, Inscripciones árabes de Granada, Madrid 1859.
Lafuente y Alcántra. Emilio, Catálogo de los códices arábigos adquiridos en Tetuán por el Gobierno de S.M, , Madrid, 1862.

(١٠) Guillén Robles. Francisco , Catálogo de los manuscritos árabes existentes en la Biblioteca Nacional de Madrid, Madrid, 1889.
Guillén Robles. Francisco, Leyendas moriscas sacadas de varios manuscritos existentes en las Bibilotecas nacional, Real y de D. Pascual de Gayanagos, Madrid, 1885.

الموريسكيين والنصارى، كما وضع كذلك كتيبا لمساعدة الجندي الإسباني بالمغرب، بالإضافة إلى طائفة من المحاضرات والمقالات المختلفة، التي يذكرها له مؤرخه ودارسه: أنطونيو كانوفاس ديل كاستييو[١١]. و"فلورنسيو خانير" Florencio Janer الذي نشر كتابا بعنوان: الوضعيةالإجتماعية للموريسكيين بإسباية[١٢]. و"ليوبولدو إغلاث إي يانجواس" Leopoldo Eguilaz y Yanguas الذي دافع عن أطروحة جامعية بمدريد عن الأغراض التاريخية والوصفية للشعر العربي الأندلسي. كما أعد أبحاثا عديدة في مجال تعليم اللغة العربية، وعلاقة هذه اللغة باللغة الإسبانية، مثلما نشر كذلك كتابا عن تاريخ استرداد الملكين الكاثوليكيين لمملكة غرناطة من خلال الإخباريين العرب، الى جانب رواية اتخذت من سقوط غرناطة موضوعا لها[١٣] ومن نفس الفئة كذلك الأب الفرنسكاني المشهور "خوسي ليرشوندي" P.José Lerchundi الذي تخصص في اللهجة العربية المغربية ووضع فيها أبحاثا عديدة[١٤]. و"خوسي

---

(١١) Estébanez Calderón. Serafín, Cristianos y moriscos, novela- lastimosa, 1838.
Estébanez Calderón. Serafín, Manual del oficial en Marruecos, 1944.
Castillo. Antonio Cánovas. De, El solitario y su tiempo, Madrid, 1883.

(١٢) Janer. Florencio, Condición social de los moriscos de España, 1857.

(١٣) Eguilaz y Yanguas. Leoplodo, Poesía histórica, lírica y descriptiva de los árabes andaluces, tesis doctoral, Madrid, 1864.
Eguilaz y Yanguas. Leoplodo, Estudio sobre el valor de las letras arábigas en el alfabeto castellano y reglas de lectura, Madrid, 1874.
Eguilaz y Yanguas. Leoplodo, Reseña histórica de la conquista del reino de Granada por los reyes Católicos, sgún los cronistas árabes, Granada, 1894.
Eguilaz y Yanguas. Leoplodo, El Haditz de la princesa Zoraida, del emir Abulhasan y del caballero Aceja, Granada, 1892.

(١٤) Lerchundi. José, y Simonet. J.F, Crestomatía arábigoespañola,- Granada, 1881.
Lerchundi. José, Rudimento de árabe vulgar que se habla en Marruecos, Madrid, 1873.
Lerchundi. José, Vocabulario español-arábigo del dialecto de Marruecos, con gran número de voces usadas en Oriente y en argelia, Tanger, 1892.

مورينو نيتو " **José Moreno Nieto** الذي حاضر في الأكاديمية الملكية للتاريخ عن المؤرخين العرب الإسبانيين، كما نشر كذلك كتابا في النحو العربي بتكليف من كلية الآداب بجامعة مدريد(١٥). و «ميجيل لافوينتي إي ألقنطرة» **Miguel lafuente y Alcántara** الذي عمل على تخليص تاريخ غرناطة الوسيط من تناولته الرومانسية، في كتابه عن تاريخ غرناطة وجهاتها الأربعة (١٦). و " إدواردو سيافيدرا إي مورغاس " **Eduardo Saavedra y Moragas** الذي ترجم قسما من جغرافية الإدريسي، ونشر كذلك، كتابا عن الفتح العربي لإسبانية الذي يسميه من جهته احتلالا، إلى جانب طائفة من المحاضرات والمقالات المتنوعة عن المصالح الإسبانية في المغرب، وعن الآداب الموريسكية(١٧).

2. وهناك أعلام آخرون يفرضون أسمائهم إلى جانب هذه الأسماء التي اكتفينا بالإشارة السريعة إلى مساهمتها في تأسيس الاستشراق الإسباني في الحقبة المعنية عندنا في هذا الفصل، تفرض أسماء أخرى علينا عدم بخسها حقها المتميز في هذا المجال، والوقوف بالتالي عندها وقفة خاصة.

---

(١٥) Moreno Nieto. José, Gramática de la lengua arábiga, Madrid, 1872.
Moreno Nieto. José, Estudio crítico sobre los historiadores arábigo-españoles. Discurso leído ante la Real Academia de la Historia, 29 de mayo de 1864,Colección de discursos académicos públicados por el Ateneo, Madrid, 1882.

(١٦) Lafuente y Alcántara. Miguel, Historia de Granada, comprendiendo las de sus cuatro provincias, Almería, Jaén, Granada y Málaga, desde remotos tiempos hasta nuestros días, Granada, 1843-46.

(١٧) saavedra y Moragas. Eduardo, Estudio sobre la invasión de los árabes en España, Madrid, 1892.
saavedra y Moragas. Eduardo, "La geografía del Edrisí", Trad. por. {---}, Boletín de la Sociedad geográfica de Madrid, 1881-82.

خوسي أنطونيو كوندي

يأتي في مقدمة هذه الأسماء من الناحية الزمنية "خوسي أنطونيو كوندي". **José Antonio Conde**. ولا غرو في ذلك، فالرجل هو أول من اجتهد من إسبانية ومن عموم الغربيين، في تناول تاريخ الإسلام في بلاده، بالإعتماد -بصفة أساسية- على مصادره العربية الإسلامية. كما أنه أول من اكتشف من الإسبانيين والغربيين كذلك الآداب الألخامية (١٨) **Literatura Aljamiada**. ونتيجة لذلك، وبصفة خاصة، لأول هذين الأمرين، فلقد ذاع صيته بعد صدور أهم أعماله (١٩)، وعلا مجده في إسبانية وخارجها، واشتهر بين الناس وبين زملائه من المستشرقين الغربيين بطول باعه في البحث في التاريخ المذكور، وبجديته وأصالته في ذلك.

---

(١٨) لم يستطع الماروني "ميخائيل الغزيري" M.Casiri بعد فحصه لبعض مخطوطات هذه الآداب، قراءتها ولا حتى تهجيها. وذلك لأنه تصور بأنها مؤلفات قد وضعت باللغات الفارسية أو التركية أو البربرية. وكذلك الشأن بالنسبة لرائد الاستشراق الفرنسي "سيلفستر دي ساسي" Selvestre de Sacy فلقد ذكر أول الأمر، بأنه لم يستطع قراءة بعض مخطوطات هذه الآداب المحفوظة بالمكتبة الوطنية بباريس، وبأنه يشك في كونها مؤلفات قد وضعت بإحدى اللغات الإفريقية. والواقع أن الفضل يعود الى أنطونيو كوندي في تعريف هذا المستشرق بحقيقة هذه الآداب من حيث كونها آدابا مكتوبة باللغة الإسبانية، ولكن بحروف عربية. ويتضح ذلك في إحدى مراسلاته العلمية معه. ففيها يذكر له بأن كثيرا من هذه المخطوطات توجد مدفونة في خزائب الدور المهجورة بإسبانية، لكون أصحابها "المسلمين المساكين اضطروا الى دفنها هناك خوفا من المتابعات والطرد والتهجير".

Derenbourg Hartwig y Barrau Dihigo. L, "Quatre Lettres de josef Ant. Conde à Silvestere de Sacy", Revue Hispanique, 1908, 258-78.

Cirre Manzanares. Manuela de, Arabistas españoles del siglo XIX, Madrid, 1972, 77

(١٩) والمقصود بها، كتابه عن تاريخ الوجود العربي في إسبانية، المعنون: تاريخ سيطرة العرب على إسبانية.

Conde. José Antonio, Historia de la dominación de los árabes en España, sacada de varios manuscritos y memorias arábigas, Madrid 1820.

ومن أعماله الأخرى: ترجمة كتاب نزهة المشتاق للشريف الإدريسي المعروف.

Conde . José. A, Descripción de España del Xerif Aledrís, conocido por el Nubiense. Madrid, 1799.

غير أنه سرعان ما فقد هذه السمعة العلمية الطيبة، ليكتسب تبعا لذلك، كل ما يخالفها ويناقضها. كيف ذلك؟

ترجع علاقة أنطونيو كوندي بعالم الشرق إلى شغله بصفة خاصة لمنصب محافظ المكتبة الملكية لمدة عشرين سنة. فالظاهر أن علاقته بالمخطوطات العربية المحفوظة في هذه المكتبة، هي التي كانت من وراء تشكل الرغبة لديه في محاولة الإقتصارعلى هذه المخطوطات عند كتابته لتاريخ العرب في إسبانية. والواقع أن هذه الفكرة قد سيطرت عليه طيلة حياته؛ بحيث وجدناه يبثها بين أصدقائه، وفي إحدى رسائله إلى المستشرق الفرنسي "سيلفستر دي ساسي" **S. de Sacy**، وفي لقائه به في باريس أيام مرافقته لملكه المنفي بها (٢٠). ولقد استطاع إنجاز رغبته هذه على الرغم من اضطراب حياته الشخصية باضطراب الحياة السياسية العامة لإسبانية، ولربما بفضلها. فمؤرخه "بيدرو روكة" **Pedro Roca** يذكر بأنه قد استطاع إتمام الجزء الأول من كتابه المذكور عندما اضطر إلى الإختباء بإقامة بمدريد، وحبس نفسه داخلها، تحت طائلة متابعته بواسطة ظهير "فرناندو السابع" **Fernando VII**. (٢١) وعندما رفع عنه هذا الحصار وأعيد له اعتباره بعودته إلى كل من الأكاديمية الملكية للتاريخ والأكاديمية الملكية للغة، أخذ يعبر فيهما عن مشاريعه، ويلقي فيهما كذلك محاضرات عديدة في اهتماماته الاستشراقية

---

(٢٠) في خضم اضطراب الحياة السياسية بإسبانية، وبعد نهاية حرب التحرير التي خاضتها إسبانية ضد فرنسة، رحل كوندي مع ملكه الى باريس. وهنالك التقى بدي ساسي الذي لم يكن يعرفه الا من خلال المراسلات المتبادلة بينهما.

Cirre Manzanares. Manuela de, Arabistas españoles, 52.

(٢١) وهو الظهير الذي كان يحرم على أنصار الملك السابق العيش بمدريد، ويجرمهم في ذلك.

المتنوعة[٢٢] . وبعدما اكتسب تعاطف رفاقه الأكاديميين مع مشروعه، وترويجهم له في إعلام عصرهم، تهيأت له فرصة طبع الجزء الأول من كتابه المذكور[٢٣] . وفعلا فلقد راجع بنفسه قبل وفاته الجزء الأول من هذا العمل الذي استفرغ في إعداده جهدا ملحوظا ووقتا طويلا، بالنظر إلى جدة موضوعه وتعقيده بالنسبة اليه وإلى حالة البحث فيه في عصره.

وبعدما عرف هذا الكتاب طريقه إلى ترجماته الفرنسية والألمانية والإنجليزية، مما زاد من شهرته وشهرة مؤلفه لسنوات طويلة، ومما بوأه تبعا لذلك مرتبة أهم مرجع في بابه بين الجمهور والمتخصصين، تعهده المستشرق الهولندي، "رينهارد دوزي" **Reinhart Dozy** بالنقد وبالتقويض[٢٤] . والواقع أن الكتاب قد سمح لدوزي بأن يبالغ في تمرير قسوته الجارحة بين ثنايا نقده الوجيه من الناحية العلمية[٢٥] . كما أدى كذلك بكثير من المستشرقين إلى مشاطرة دوزي رأيه فيه،

(٢٢) ومن هذه الإهتمامات، المحاضرة التي ألقاها والخبرات التي قدمها حول العملة العربية، وبصفة خاصة تلك التي ضربها الأمراء المسلمون في إسبانية. وكذلك حول بعض الكتابات المنقوشة على إحدى سيوف أحد ملوك غرناطة. الخ.
Cirre Manzanares. Manuela de, Arabistas españoles, 57.

(٢٣) أما الجزآن المتبقيان من هذا العمل، فلقد تكلف بمراجعتها صديقه "خوان طينيو إي راميرث" . J. Tineo y Ramírez الذي لم يكن يفقه من موضوعها أي شيء، ناهيك عن أنه لم يكن يثقف اللغة العربية أصلا. المرجع السابق، ٦٠.

(٢٤) وذلك في كتابه المشهور والموسوم: أبحاث في التاريخ والأدب في إسبانية خلال القرون الوسطى
Dozy. Reinhart. P, Recherche sur l'histoire de l'Espagne pendant le moyen age, Leyden, I. Ed. 1849. II. Ed. 1860.

(٢٥) والأمثلة على هذه القسوة أكثر مما يمكن أن تحصى. فلم يقصر صاحبها في اتهام كوندي بالتزوير وبالكذب والاختلاق، ناهيك عن الجهل بالعربية وبقواعد الكتابة التاريخية، الخ. وليس في القسوة أكثر من قوله: "إن تنظيف إسطبل "أوجياس" لأسهل من تصحيح جميع الأخطاء التي ارتكبها كوندي في كتابه، ودفع جميع الأكاذيب التي تدب فيه دبيب النمل".
"Il serai plus facile de nettoyer les étables d'Augias, que de corriger toutes les fautes, de réfuter tous les mensonges qui fourmillent dans le livre de Conde".
Op. cit, X.

ومتابعتهم للجوانب الموضوعية في نقده [٢٦]. وبالفعل، وعلى الرغم من كون أنطونيو كوندي قد اقتطع من حياته سنوات طويلة لتأليف هذا الكتاب، فإن ذلك لم يعصمه من ارتكاب كثير من الأخطاء التي أخذت عليه. والظاهر أنه كان لجدة الموضوع، ولريادته فيه، ولمحاولته الاقتصار في كتابته على المخطوطات العربية، ولعدم توافره على جهاز نقدي، أو باع فيلولوجي كاف، أثر بين في أخطائه التي آخذه دوزي وغيره على ارتكابها. فإذا أضفنا إلى ذلك، أن كثيرا من سقطات هذا الكتاب ترجع في الواقع إلى صديق كوندي الذي باشر طبع جزأيه الأخيرين بما في ذلك ترتيبهما وتصحيحهما، وأن كثيرا مما اتهم باختلاقه وانتحاله من أحداث وروايات في كتابه هذا، يرجع إلى اعتماده لمخطوطات غير معروفة كانت في ملكه الخاص، ولم يعرَّف بها، وأنه ابن زمانه وبيئته الإسبانية التي كانت تفتقر إلى منهجية الكتابة التاريخية، فإنه سيمكننا أن نفهم لم نتفق مع غيرنا على وصف نقد دوزي لكوندي، "بالقسوة الجارحة" [٢٧].

ويبقى لأنطونيو كوندي أنه -قبل هذا النقد وبعده كذلك- قد احتل باعتماده على المصادر العربية في كتابته لتاريخ العرب في إسبانية مكانة الريادة بين زملائه من مستشرقي عصره. ثم إنه بهذا الفعل كذلك، وبكتابته لهذا التاريخ بالذات، في وقت لم تكن فيه إسبانية تحفل الا بنقيضه، قد دشن البحث والقول فيما كان يعد من قبيل المنسي، بل من باب المقصي والمكبوت من التاريخ العام لهذه البلاد. لذلك فإنه لا ينبغي أن تغيب عنا أبدا الأهمية البالغة لهذا العمل الذي وضع به كوندي إسبانية على طريق استعادة مكون من مكونات ذاك التاريخ الذي سيتخذ من بعده

---

(٢٦) بما في ذلك بعض الإسبانيين من مثل إيميليو لا فونتي ألقنطرة، وفرنسيسكو فرنانديث أي غونثالث، وإدواردو سيافيدرا.

(٢٧) ذلك مجمل ما ذهب اليه دارسو أنطونيو كوندي ونقاده. كما أن كثيرا من انتقادات دوزي لكوندي واتهامه بانتحال واختلاق مصادره، انتفت من تلقاء نفسها عندما اطلع الناس على كثير من مخطوطات الرجل التي بيعت في المزاد العلني بلندن في سنة: ١٨٢٤.
Cirre Manzanares. Manuela de, Arabistas españoles, 61-62.

كثير من الإسبانيين، تصورات ومواقف متباينة في شأنه، ضمن تناولاته ومعالجاته الرومانسية والأكاديمية على السواء [٢٨].

باسكوال دي غايانغوس

يجمع مؤرخو الاستشراق الإسباني الحديث على تخويل باسكوال دي غايانغوس **Pascual de Gayangos** مكانة الرائد الفعلي للدراسات الاستشراقية الحديثة بإسبانية. والواقع أنه يمكن أن يعد كذلك، بالنظر إلى تفوقه العلمي البين على سلفه أنطونيو كوندي، من حيث بحثه في الماضي الإسلامي والعربي لإسبانية، ومنهجيته في القيام بذلك، ومن حيث غزارة إنتاجه في هذا المضمار كذلك. ناهيك عن أنه قد ساهم في تكوين مجموعة من البحاثة في هذا الماضي، من خلال تنميته لعلاقاته العلمية والوجدانية معهم [٢٩]. والواقع أنه لا

(٢٨) لقد وجد برنابي غارسيا في إثارة اهتمام إسبانية بهذا التاريخ ما يقربه من دعوات بعض المؤرخين الى تخليص التاريخ من نزعاته الإستعمارية. Desconolizar la Historia.
López García. Bernabé, Contribución a la Historia, op. cit, 41.

(٢٩) يراجع:
Dugat. Gustave, Histoire des orientalistes de l'Europe du XII au XIX siècle précédés d'une esquisse historique des études orientales, Paris, 1868, 70.
ولقد شكلت مراسلات دي غايانغوس مع تلميذه المستشرق الإسباني "فرنسيسكو فرناندث إي غونثالث" F.F. Y González موضوع دراسة مستفيضة "للوبيث برنابي غرسيا"، حيث وقف فيها على أصول الاستشراق الإسباني كما تتجلى في هذه المراسلة.
ولا بأس من الإشارة كذلك، الى أن جوانب مهمة من تاريخ هذا الاستشراق تتبدى كذلك في مراسلات دي غايانغوس مع إستبانيث كالدرون المذكور سابقا، ومع أصدقائه من المستشرقين وغير المستشرقين الإسبانيين، من مثل الموسيقار الإسباني "سانتايغو ماسارنيو. S Massarneau، ومن مثل الأثري "سبستيان كاسطيانوس دي لوسادا" S. Castelanos de Losada. كما تتجلى كذلك جوانب أخرى من ذات الاستشراق في مراسلاته مع رينهارد دوزي.
López García. Bernabé, "Orígines del arabismo español. La figura de Francisco Fernández y González y su correspondencia con Pascual de Gayangos", Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán, N. 19-20, 1979, 278-291.
Cirre Manzanares. Manuela de, Arabistas españoles, 84-87.
Fierro. Maribel, "Algunas cartas de Arabistas Españoles dirigidas a R. Dozy y M.j. De Goeje", Op. Cit, 112-115.

يمكن لأحد أن ينازع غايانغوس هذه المكانة، ولا ما بذله من جهد في تأسيس الدراسات الاستشراقية في بلاده على الرغم من ممارسته لقسم كبير من نشاطه الاستشراقي خارجها. وبالفعل فلقد أدت ظروف تاريخية متعددة بغايانغوس إلى وضع أهم أعماله في هذا المجال باللغة الإنجليزية، وإلى طبعه ونشره بإنجلترة(٣٠). ولا يرجع هذا الأمر إلى كونه قد تعود على العيش خارج إسبانية، حيث قضى قسما من عمره في الدراسة بباريس صحبة المستشرق الفرنسي سيلفستر دي ساسي، كما قضى أقساما أخرى من حياته بلندن، حيث أقام فيها مع زوجته الإنجليزية، بل يؤول في الواقع إلى شعوره بالضيق في إسبانية التي لم ترحب كثيرا بأنشطته ومشارعه الاستشراقية، ولم تشجعها(٣١). فدعوة أنطونيو كوندي إلى

---

(٣٠) ومنها، كتابه: تاريخ الدول الإسلامية في إسبانية.
Gayangos. Pascual.de, History of the Mohammedan Dynasties in spain: Extracted from the Nafhu-t-tib min Ghosni-h-Andalusi-r-rattib, London, 1840-43., London, 1840-43.

(٣١) يتجلى هذا الشعور لدى دي غايانغوس في كثير من مراسلاته. ففي إحداها الى صديقه كاستيانوس يبثه شعوره بالألم من جراء عدم اعتراف أحد في إسبانية بأهميته العلمية؛ حيث يعده كثير من أهلها مجرد مهرج. وكذلك من جراء إدراكه بأن الحكومة الإسبانية لن تشجع أبدا الدراسات العربية.
ورد ملخص هذه الرسالة في:
Cirre Manzanares. Manuela de, Arabistas españoles, op. cit, 86.
وفي رسالة له الى زميله رينهارد دوزي، يذكر بمرارة كذلك، كيف إن إسبانية "ليست بلادا للمثقفين، فبالأحرى للمستشرقين".
"...mais l'Espagne n'est un pays d'homme de lettres; bien moins d'orientalistes".
Fierro. Maribel, "Algunas cartas, op. cit, 112.
وفي مقالة له بالإنجليزية عن المخطوطات العربية في إسبانية، انتقد بشدة تسيير الرهبان لمكتبة الإسكوريال، وعرض بجهلهم وعنجهيتهم، واقتصارهم على التعامل المحدود جدا مع الإسبانيين الكاثوليك فقط. واعتبر ذلك علامة على عدم اهتمام أحد بالدراسات العربية في إسبانية.
Gayangos. Pascual. de, "Arabic Mss. in Spain", Westminter Review, London, N.42, 1834, 378-394.
المرجع: Cirre Manzanares. Manuela de, Arabistas españoles, op. cit, 88.
وفي مقدمة كتابه السابق الذكر، ذكر بأنه قد حيل بينه وبين فحص مخطوطة نفح الطيب للمقري المحفوظة في الإسكوريال.
Cirre Manzanares. Manuela de, Arabistas españoles, op. cit, 89-90.

ضرورة استرجاع إسبانية للقسم العربي من تاريخها في ضوء المصادر الأصلية لهذا التاريخ، لم تكن لتحقق إجماع مختلف الحساسيات الثقافية العليمة لهذا البلد في مرحلة دي غايانغوس. ولا غرو في ذلك، فالمدرسة التاريخية الإسبانية التقليدية لم تكن ترى في هذا المستشرق، ومن سينحون منحاه معه ومن بعده، غير "غزاة لتاريخ إسبانية المقدس. " **Historia Sagrada de España** وفي ذلك تعبير عن وجه من وجوه الصراع الذي كان يدور بين الليبراليين والرومانسيين والهيجليين والكراوسيين من جهة وبين أقطاب هذه المدرسة من جهة أخرى(٣٢).

أما عن علاقته بالدراسات العربية تعلما وتعليما، فإنها ترجع إلى دراسته للعربية في باريس، ثم في مدريد بالدراسات الملكية للقديس "إسدرو" **S. Isidro**. كما ترجع إلى تقلده لكرسي تلك الدراسات في الجامعة المركزية بمدريد. بالإضافة إلى كونه قد كلف في وقت مبكر من حياته بمهمة الترجمة لدى الأجهزة الرسمية للدولة الإسبانية، وبمهمة دراسة المخطوطات العربية المحفوظة بالقصر الملكي. كما حصل على ترخيص كذلك بفحص المخطوطات العربية للإسكوريال(٣٣). وعن إنتاجه في نفس هذه الدراسات، فلقد تميز في بداياته الأولى، بوضعه لبعض المقالات بالمجلات الإنجليزية، في شكل متابعات لبعض الكتب، التي كانت تصدر في إنجلترة عن الأندلس وإسبانية، وتعليقات عليها. غير

---

(٣٢). ولقد أورد برنابي لوبيث غارسية، نصوصا دالة على جوانب من هذا الصراع في مقالته:
López García. Bernabé, "Arabismo y Orientalismo en España, op. Cit, 42-43.
ولقد استدل برنابي كذلك على أن أحد أبرز مستشرقي إسبانية في هذه المرحلة، "فرانسيسكو خافيير إي سيمونيت" f.J. y Simonet، قد دافع عن أطروحات هذه المدرسة التقليدية، من داخل اهتماماته الاستشراقية. وسنعود الى هذا الأمر عند تناولنا لمساهمته في استشراق عصره بإسبانية.

(٣٣) Cirre Manzanares. M, Arabistas españoles. op. cit, 83-85.
دون أن ننسى بأنه سيحال بينه وبين الإسكوريال في مرة لاحقة كما ذكرنا ذلك في وقته.

أن هذا لم يكن ليمنعه من استثمار مثل هذه المناسبات، ليحشر بين متابعاته وتعليقاته المذكورة، دراسات وافية عن بعض قضايا تاريخ الأندلس، التي نخص منها بالذكر، دراسته للآداب الألخامية[٣٤]. وبموازاة مع ذلك، شرع في ترجمة مخطوطة نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب "لأحمد بن محمد المقري"، التي ستشكل أس أهم كتاب سيصدر له بعد ذلك؛ أي كتاب: تاريخ الدول الإسلامية في إسبانية[٣٥]. فلقد اقتصر في تأليفه على ترجمته الجزئية لهذا المصدر؛ بحيث تصرف كثيرا في ترتيب بعض أجزائه، وفي حذف أجزاء أخرى، من دون أن ينص في الغالب على ذلك، أو ينبه عليه. وبذلك قدم نفسه وعمله لقمة سائغة لنقد زميله ومنافسه في مثل هذه الدراسات رينهارد دوزي[٣٦]. غير أن هذا النقد لم يستطع، خلافا لما وقع لسلفه " أنطونيو كوندي" ، النيل من قيمته العلمية والشخصية. ولا عجب في ذلك، فتنقل دي غيانغوس بين إنجلترة وباريس سمح له بالإطلاع الواسع على مكتبات متعددة، وكذا بمراكمة تكوين استشراقي أمتن وأصلب من تكوين كوندي[٣٧].

والظاهر أن علاقته بصديقه الرومانسي المذكور سابقا إستبانيس كالدرون قد أدت به، بالإضافة إلى عوامل أخرى، إلى تلطيف صرامته العلمية الأكاديمية في

---

(٣٤)وذلك على هامش تعليقه على كتاب "لويس فياردو" L. Viardot، حول تاريخ العرب والمسلمين في إسبانية.
Viardot. Luis,Essai sur l'Histoire des Arabes et des Mores d'Espagne, Paris, 1833.

(٣٥). ويتضح ذلك في العنوان الطويل الذي وضعه لهذا الكتاب؛ بحيث صرح فيه بأنه مؤخوذ من النفح.
The history of the Mahammedan Dynasties in spain: Extracted from the Nafhu-t-tib min Ghosni-h-Andalusi-r-rattib..

(٣٦) وذلك في كتابه المذكور سابقا.

(٣٧) وذلك ما ذهبت اليه عن حق مانثانريس دي سيري.
Cirre Manzanares. M, Arabistas españoles. op. cit, 91.

أبحاثه ودراساته لتاريخ الأندلس، وإلى تطعيمها بنفحات من الخيال والإستلهامات. ولقد تمثل ذلك في تعاونه مع مهندسين إنجليزيين على إصدار كتاب في جزئين قدموا فيه جميعا صورة رومانسية لغرناطة الموريسكية(٣٨). لقد وضع دي غيانغوس النص التاريخي لهذا الكتاب. ولقد طال هذا النص تاريخ ملوك غرناطة من تأسيس قصر الحمراء إلى سقوط آخرهم، أبي عبد الله الصغير. كما ترجم لحساب ذات الكتاب كذلك قسما من الكتابات التي تزين جدران هذا القصر. ولقد اعتمد في إنجاز ذاك النص التاريخي على بعض المراجع التي توافرت له في هذا المضمار، وكذا على المصادر العربية لهذا التاريخ(٣٩). كما اعتمد في ترجمته لهذه الكتابات على الترجمة التي قام بها في أواسط القرن السادس عشر الميلادي الموريسكي: "ألنسو ديل الكاستيو" **Alonso del Castillo**.

وبالإضافة إلى هذه العناية بتاريخ الأندلس، أو الماضي العربي الإسلامي لإسبانية، الذي ترجمه دي غيانغوس في أعماله المذكورة إلى حد الأن، وكذلك في دفاعه عن صحة "الحولية التاريخية المنسوبة إلى الرازي"(٤٠) عند تقلده لكرسيه في الأكاديمية الملكية للتاريخ بعد عودته إلى إسبانية، فلقد اعتنى كذلك بالتراث

---

(٣٨) فأما المهندسين، فهما: "دجول غوري" Jules Gowry و "أوين جونس" Owen Jones . أما الكتاب، فهو كتابهم جميعا الموسوم:
Plans, elevations, sections and details of the Alhambra, London, 1842.

(٣٩) ومن مراجعه في هذا المضمار، كتاب سلفه أنطونيو كوندي عن تاريخ العرب في إسبانية. وكذلك كتاب بالإنجليزية "لواشنطن إرفنغ" Washinton Irving عن احتلال غرناطة Conquest of Granada ومن مصادره العربية، مقتبس ابن حيان، وإحاطة ابن الخطيب، وتاريخ ابن صاحب الصلاة.

(٤٠) ذهب في معرض دفاعه عن هذه الفرضية الى أن هذه الحولية المحفوظة في مخطوطات عديدة باللغة القشتالية هي بالفعل ترجمة إسبانية لكتاب في التاريخ ينسب عن حق الى الرازي. وذلك خلافا لما ذهب اليه ميخائيل الغزيري عند فحصه لها.
Gayangos. Pascual. de, "Memoria sobre la autenticidad de la crónica del moro Rasis", Memorias de la Real Academia de la Historia, VIII, 1852. P.S.

الموريسكي في آدابه المكتوبة بالإسبانية والألخامية. ولا نستبعد من جهتنا في هذا المضمار كذلك، تأثير نفس العلاقة المذكورة في تولد هذا الاهتمام، ثم في إنجازه. وخاصة إذا علمنا بأن كلا من دي غيانغوس وإستبان كالدرون قد فكرا معا في إنجاز مشروع عن تاريخ الموريسكيين ونشره[٤١]. وفيما عدا هذا المشروع الذي يظهر بأنه لم ينجز، أو على الأقل لم ينشر[٤٢]، فلقد أنجز دي غيانغوس كثيرا من الأعمال حول تاريخ الموريسكيين وآدابهم. ويمكن أن نذكر له في هذا الصدد على سبيل المثال لا الحصر، نشره ودراسته لمخطوطتين، في موضوع المعتقدات الدينية والأحوال الشرعية للموريسكيين. أولاهما لمجهول. وثانيتهما "لعيسى بن جبير"[٤٣]. والجدير بالذكر، أنه في دراسته لهذا الموضوع، قد عاد إلى كثير من الأدبيات الموريسكية الدينية وغير الدينية، مما يعد اكتشافا لها من طرفه، بالنظر إلى أنها لم تكن معروفة في عصره[٤٤].

(٤١) ويظهر ذلك في إحدى رسائل إستبانيس كالدرون الى دي غيانغوس التي نشرها "كانوفاس ديل الكاستيو".

Castillo. Cánovas. de, El Solitario y su tiempo, Madrid, 1883. Apéndices, II, 369.

(٤٢) ويرجع هذا التحوط من طرفنا الى أن الأكاديمية الملكية للتاريخ تحتفظ بكثير من المحفظات المملوئة بما خلفه دي غيانغوس من تراث علمي لم ينشر بعد. وذلك هو ما ذكرته مانثناريس دي سيري.

Cirre Manzanares. M, Arabistas españoles, op. cit, 97.

(٤٣) تحت عنوان:

Gayangos. Pascual. de, Leyes de Moros, Memorial histórico Español, t. V. 1853, 11-246.268.

أما كتاب عيسى بن جبير فهو الذي أشرنا اليه في فصل سابق من هذا البحث الموسوم:

Gidelli. Yça , "Suma de los principales mandamientos y devedamientos de la Ley y la Çuna" = (Breviario Sunni), ed, P.de Gayangos, Memorial histórico Español, t. V. 1853, 11-246.

(٤٤) ومنها: الكتاب المعروف بكتاب السمرقندي Libro del Samarcandi، المحفوظة مخطوطته بالمكتبة الوطنية بمدريد. وقصيدة يوسف Poema de Yusuf، المحفوظة بنفس المكتبة كذلك، وقصيدة محمد ربضان في مدح النبي محمد (ﷺ)، التي مر بنا ذكرها في فصل سابق من هذا البحث كذلك.

وجماع القول، فإن مؤرخي الاستشراق الإسباني الحديث ودارسيه لم يبالغوا أبدا عندما بوؤوا باسكوال دي غيانغوس مكانة الرائد الفعلي لهذا الاستشراق. فالواقع أنه قد خدم بمجهوداته العلمية والإنسانية، وعلى الرغم من الصعوبات والمثبطات التي رافقت ميلاد هذه المجهودات وتطورها، هذا الاستشراق، بحيث يرجع اليه الفضل في التعريف بمساحات واسعة من تاريخ الأندلس، ودراستها، وكذا باكتشاف مجاهل قارة الآداب الموريسكية ودراستها كذلك. هذا فضلا عن تأسيسه لمكتبة واسعة في مختلف معارف وفنون هذا المجال[٤٥]، وعن مساعدته لكثير من البحاثة وتشجيعه لهم على الالتحاق ب ميادين الدراسات الاستشراقية لعصرهم[٤٦].

فرنسيسكو فرنانديث إي غونثالث.

يعد فرنسيسكو فرنانديث إي غونثالث **Francisco Fernández y González** من أولائك البحاثة الذين استفادوا كثيرا من علم دي غيانغوس ومن عطفه كذلك. وبالفعل فلقد جمعت بينهما علاقة لم تستطع أن تنال منها حادثة ترجمة الطالب فرنانديث إي غونثالث لكتاب ابن عذاري في تاريخ الأندلس[٤٧] إلى الإسبانية من دون إشعار شيخه دي غيانغوس بذلك. ورغم استهجان هذا الأخير لهذا الأمر، لكونه كان بصدد ترجمة نفس الكتاب، فإنه لم يبخل بالإستجابة إلى طالبه فيما طلبه

(٤٥) الجدير بالتنبيه عليه في هذا الصدد، هو أن دي غيانغوس قد انتقل الى تطوان بالمملكة المغربية لاقتناء المخطوطات وإغناء مكتبته هذه، التي ستنتقل بعد وفاته الى الأملاك العمومية الإسبانية.

(٤٦) وتلك سمة من سمات الاستشراق الإسباني، حيث يحتضن فيه شيوخه طلبتهم ومريديهم، ولا يبخلون عليهم بأي شيء.

(٤٧) ابن عذاري، كتاب البيان المغرب في أخبار ملوك الأندلس والمغرب، نشرة "كولان" و"ليفي بروفنسال"، ليدن ١٩٤٨.

منه من ملاحظات وتصحيحات وتصويبات(٤٨). كما يعد كذلك من أهم مستشرقي إسبانية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأشهرهم في بلاده وخارجها(٤٩). ويرجع ذلك في نظرنا إلى ما التزمه فرنانديث إي غونثالث مع نفسه ومع قرائه من صرامة منهجية ملحوظة فيما أنتجه في هذا الاستشراق. ولعله قد وجد في فضوله المعرفي الجامح، وفي موسوعيته المعروفة عنه، وفي تكوينه الفلسفي المتين، خير معين له على الوفاء إلى هذه الصرامة والتزام مقتضياتها(٥٠).

أما عن علاقته في حد ذاتها باستشراق عصره وبلاده، فإنها لا تختلف كثيرا عن علاقة أسلافه من مستشرقي بلاده بهذا الحقل المعرفي. فلقد ساهم بدوره في إنعاش هذا الحقل المعرفي والدفاع عن مشروعيته، سواء بتخويله مؤسساته التي

(٤٨) شكلت هذه الحادثة موضوع بعض الرسائل التي تبادلها فرنانديث إي غونثالث مع شيخه. وقف على محتواها وحلله برنانبي لوبيث غرسية.
López García Bernabé. "Orígenes del Arabismo Español. La Figura de Francisco Fernández y González y su Correspondencia con Pascual de Gayangos", Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán. N. 19-20, 1979, 290-91.

(٤٩) يذكر له أحد مؤرخيه وهو "مارتينث طباس " Martínez. Tebas، بأن كثيرا من مستشرقي أوربة قد سعوا اليه وإلى علمه.
Tebas. Martínez.E, Estudio crítico y biográfico del ilustre hijo de Albacete, Excmo. D. F. Fernández y González. Albacete, 1925, 28.

أوردته مانثناريس دي سيري.
Cirre Manzanares. M, Arabistas españoles. Op. Cit. 128.

(٥٠) أما عن موسوعيته، فيذكر له دارسوه له بأنه قد اهتم بموضوعات معرفية مختلفة ومتباينة من حقوق وآداب ومنطق وأخلاق وعلم جمال وتاريخ. الخ. غير أنه اكتسب شهرته وأهميته في عطاءاته الاستشراقية. وأما عن تكوينه الفلسفي فبالإضافة الى اهتمامه بالفلسفة الألمانية، ونشره فيها مجموعة من الأبحاث، فلقد طالب برفع الحظر عن تدريس الفلسفة بإسبانية، ضمن مواجهته للقوى الدينية والتيارات المحافظة بهذا البلد.
وقف في هذا الصدد لوبيث غارسية في ملف مستشرقنا المحفوظ في أرشيفات وزارة التربية الإسبانية، على رسالة له يطلب فيها من الحكومة العمل على إعادة فتح المدرسة العليا للفلسفة، ويلح على ذلك، ويسوغه بمسوغات عديدة.
López García Bernabé. "Orígenes del Arabismo Español. op. cit, 277-78.

يتنفس بواسطتها وينتعش، أو بتزويده بإنتاجات علمية متميزة، وتغذيته بأبحاث ومحاضرات متعددة ومختلفة قدمها للأكاديمية الملكية للتاريخ بصفة خاصة. ناهيك بطبيعة الحال عن نشره عبر قنوات التدريس الجامعي الذي اضطلع به في جامعة مدريد، ثم في جامعة غرناطة.

وبالفعل، ففي مجال المؤسسات الاستشراقية، عمل بعد تعيينه أستاذا بهذه الجامعة الأخيرة على تأسيس "الجمعية التاريخية والفيلولوجية لأصدقاءالشرق"(٥١)، من غير أن يكل أبدا عن مطالبة الجهات الحكومية بدعمها ماديا ومعنويا. ولقد قدم لهذه الجهات مجموعة من المسوغات لإقناعها بذلك. فلم يتعب أبدا عن تذكيرها بأنه عندما تهتم هذه الجمعية بإنجاز مشارعها، من مثل العناية بتاريخ "الهيمنة الإسلامية في إسبانية"؛ فإنها تحقق بذلك منفعة وطنية حيوية وضرورية في نفس الوقت. كما لم يتوان عن تذكيرها بالدعم الذي يقدمه ملوك فرنسة وهولندة والنمسة وبروسية للاستشراق والمستشرقين في بلدانهم، بما فيهم أولائك الذين اهتموا "بتاريخ العرب الإسبانيين وثقافتهم، مثل "ر. دوزي وف. هامر" **R. Dozy y V.Hamer**(٥٢). وفي نفس المجال كذلك، عمل "فرنانديث إي غونثالث" على تكوين الرصيد المكتبي الضروري للاستشراق الإسباني. فلقد كان يرى بأن أزمة الإنتاج في هذا الاستشراق ترجع إلى افتقاره إلى

(٥١) La Sociedad Histórica y Filológica de Amigos del Oriente.

(٥٢) López García Bernabé. "Orígenes del Arabismo Español. op. cit, 279.
ولا يخفى بطبيعة الحال ما في هذا الأمر من تعريض بالحكومة الإسبانية ومن تحريض لها في نفس الوقت بضرورة تشجيع الاستشراق ودعمه ماديا ومعنويا. وفي هذا المضمار لم يتعب من تنبيه هذه الحكومة كذلك الى قلة مدارس اللغات الشرقية وقلة الجمعيات الشرقية، وكذلك ندرة المطابع المتخصصة الخ..

المخطوطات والكتب العربية بوصفها من أهم مواد معرفته . لذلك وجدناه لا يذخر جهدا في البحث الدؤوب عن المخطوطات والكتب العربية والألخامية ، ولا يبخل بمال في ذلك ولا في سبيل اقتنائها (٥٣) . كما وجدناه يستفرغ الجهد الجهيد في التعريف بما يقف عليه من هذه المواد ، وترجمتها ودراستها(٥٤) .

أما فيما يخص مساهماته العلمية الصرفة في الدراسات الاستشراقية بإسبانية ، فالواقع أن مستشرقنا ، قد ترك لعائلة المستشرقين وللمهتمين بالدراسات الأندلسية كثيرا من الأعمال في التاريخ واللغة والثقافة . ومنها مراجعة فهرسة المخطوطات العربية المحفوظة بالإسكوريال التي قام بها سلفه ميخائيل الغزيري ومتابعتها وتتميمها . لقد كلفته الأكاديمية الملكية للتاريخ بإنجاز هذا العمل بالنظر إلى أهميته بالنسبة إلى تاريخ إسبانية . ولقد انهمك في إعداده وعيا منه كذلك بأهميته بالنسبة إلى الرصيد المكتبي المذكور سابقا . ولقد انهمك في إعداد هذا العمل وسط معوقات جمة ، تمثلت في توقف الدعم الذي خصص له ، والذي لم يجد إلحاحه على السلطات المعنية بضرورة استئنافه . ومما لا شك فيه أن ما كان يغيظه من دون أن يثنيه بطبيعة الحال عن الوفاء لمشروعه ، هو أن ينشر زميله " هارتويغ دورنبرغ " **Hartwig Derenbourg** بمساعدة الحكومة الفرنسية فهرسته المشهورة لنفس

(٥٣) لقد كان يرى ، بأن بعض عوامل أزمة الإنتاج الاستشراقي في إسبانية ترجع الى قلة المخطوطات وندرتها .

(٥٤) لقد بث قلقه اتجاه هذه الأزمة في بعض رسائله الى أستاذه دي غيانغوس ، كما بلغه فيها كذلك سعيه بكل الوسائل الى تأسيس المكتبة الاستشراقية ببحثه الدؤوب عن المخطوطات العربية في غرناطة ، وبتكليفه لمجموعة من التجار المسلمين بمالقة ، بالإقتناء لحسابه مجموعة من المخطوطات الأخرى من المغرب وشمال إفريقية . مثلما أحاطه علما ببعض مشاريعه في ترجمة بعض الكتب العربية ودراستها ، طالبا عونه المادي والعلمي في هذا الصدد ، المتمثلين في إعارته كتبه ، وفي الملاحظة على ما يكتبه وتقويمه .

López García Bernabé. "Orígenes del Arabismo Español. op. cit, 287.89.

المكتبة، بينما لا يستطيع من جهته نشر سوى قسم من المجهود الذي بذله في هذا المضمار، على الرغم من أهميته العلمية والمنهجية التي تتجاوز كثيرا ما قام به دورنبرغ، على حد زعم منثاريس دي سيري(٥٥).

وإلى جانب هذا العمل البيبلوغرافي الذي يندرج عنده مثلما يندرج عند بقية زملائه الإسبانيين ضمن هاجس تكوين الرصيد المكتبي للاستشراق الإسباني، زود مستشرقنا هذا الحقل المعرفي وأهله، وكذا المكتبة الأندلسية بنشرة وترجمة لكتاب في الفروسية العربية اكتشفه بنفسه في مكتبة الإسكوريال(٥٦). والجدير بالتنويه أنه قد انتصر في عمله هذا إلى أطروحة أصالة هذا النوع الأدبي في الثقافة العربية الإسلامية، وأن ما قد يلاحظ من شبه بين ما تضمنه هذا الكتاب ونظائره من الكتب الأوروبية الغربية، فإن ذلك لا يعني أبدا أنه قد أخذ منها أو روى عنها. وأكثر ما يمكن أن يعنيه، هو أن كلا من الشعوب العربية والأوروبية قد نهلت في هذا المضمار من المشترك بينهما في أفكار وقيم حقبة القرون الوسطى.

ولعل أهم المساهمات العلمية لفرنانديث إي غونثالث في الاستشراق الإسباني لعصره، ترجمته لمخطوطة لإبن عذاري الذي سبق أن نشر نصها العربي زميله

---

(٥٥) لم ينحصر عمل فرنانديث إي غونثالث في إعداد قوائم للمخطوطات، بل كان يورد مقتطفات مما كان يراه مهما منها بالنسبة لتاريخ إسبانية وآدابها، ويعمل على ترجمتها كذلك.
Cirre Manzanares. M, Arabistas españoles. Op. Cit. 12o.

ولقد نشر هذا القسم من هذا العمل تحت العنوان التالي:
Fernández y González. Francisco, Plán de una biblioteca de autores árabes españoles o Estudios biográficos y bibliográficos para servir la historia de la literatura arábiga en España, Madrid, 1861.

ولقد دعم هذه النشرة كثير من الشخصيات الطبيعية، أغلبهم من المثقفين ومن زملائه المستشرقين الإسبانيين، وكذا من الشخصيات المعنوية من جرائد ومجلات.
López García Bernabé. "Orígenes del Arabismo Español. op. cit, 280.

(٥٦) Fernández y González. Francisco, Historia de ziyad ben Amir de Quinena, hallada en la biblioteca de El Escorial y trasladada directamente del texto arábigo original a la lengua castellana por D. , Madrid, 1882.

الهولندي ر. دوزي. وهي مخطوطة تاريخ ابن عذاري المعروف والمشهور. وهي ذات الترجمة التي كادت أن تعصف بعلاقته بأستاذه دي غايانغوس لولا حلم هذا الأخير، ضمن تضامن المستشرقين الإسبانيين الذي فرضه عليهم واقعهم الصعب(٥٧). لقد جاء هذا العمل في جزئين(٥٨). ولم ينحصر في الترجمة فقط، بل تعداها إلى الدراسة النقدية الجادة لموضوعه؛ بحيث لم يقصر في التثبت مما جاء في هذا التاريخ عن الأندلس، عبر مقارنة كثير من التواريخ والحوليات الأخرى العربية منها والقشتالية كذلك. والواقع أنه قد برهن في عمله هذا -من جديد- على إمكانياته المنهجية الهائلة، وعلى اطلاعه الواسع على المكتبة الأندلسية لعصره بلغاتها اللاتينية والإسبانية والعربية و الألمانية، من خلال ما استفرغه من جهد فيلولوجي منتج وملحوظ.

ولم يكن لمستشرقنا ضمن مساهماته العلمية في حقل استشراق عصره، الا يهتم مثل بقية زملائه بتاريخ الموريسكيين وآدابهم. وفي ذلك وضع مجموعة من الأبحاث والدراسات المتميزة في مجالها وعصرها. ولعل من أهم محاضراته التي ألقاها حول هذا الموضوع في الأكاديمية الملكية للتاريخ بمدريد، تلك التي عالج فيها مسألة بقاء كثير من الموريسكيين في إسبانية بعد تنفيد قرار الملك فيليبي الثالث

(٥٧) لقد كان من الطبيعي أن يدفع هذا الواقع المتمثل في قلة الإمكانيات وضعفها، وفي الغربة التي كانت تعيشها الدراسات العربية الإسلامية في إسبانية، المستشرقين الإسبانيين الى التضامن والتكتل والتعاون، وكأنهم عائلة واحدة. وليتأمل في هذا الصدد العنوان الدال في هذا المضمار، لمقالة معاصرة عنهم بقلم "سلطانتهن" بقسم الفيلولوجية العربية بالمجمع العالي للأبحاث العلمية بمدريد.
Manuela. Marín, "Arabistas en España: Un Asunto de Familia", Al-qantara, 12, 1992. 379-393.

(٥٨) Fernández y González. Francisco, Historias de Al-Andalus, por Aben Adhari de Marruecos. Traducidas directamente del arábigo y publicadas con notas y un estudio histórico crítico por el Dr. Granada, 1860. 2.Vol.

القاضي كما هو معروف بإجلاء جميع الموريسكيين عن الأراضي الإسبانية. ولقد نشرت هذه المحاضرة في "المجلة الإسبانية". وفيها ذهب إلى أن بقاء هؤلاء الموريسكيين في إسبانية قد شكل في ذاته، خطرا محدقا على أمنها الاجتماعي والديني. فبالنظر إلى عدم المشروعية القانونية لهذا البقاء، اضطر الموريسكيون إلى الحياة في إسبانية بشكل سري، مما ساهم في احتراف بعضهم للسرقة والنهب والجريمة شبه المنظمة، ومما ساعد كذلك على تسلل كثير منهم بدينهم الأصلي إلى النصرانية والتستر فيها بين صفوف أهلها من أبناء وطنهم(٥٩).

وفي نفس هذا المجال، وضع كذلك كتابا عن الوضعية الإجتماعية والسياسية التي عاش وفق مقتضياتها المدجنون بقشتالة(٦٠). ويعد هذا الكتاب من أهم ما كتب في هذا الموضوع في عصره. لذلك اعتنت به الأكاديمية الملكية للتاريخ فطبعته، وقدمت جائزة لصاحبه. ولا غرو في ذلك، فلقد أنتج فرنانديث إي غونثالث في هذا العمل كثيرا من الأفكار والنظرات والفرضيات التي دعمتها وطورتها بعض الأبحاث اللاحقة. لقد عالج فيه مفهوم الدجن والمدجن، وكذلك تاريخ المدجنين الذي قسمه إلى مرحلتين أساسيتين: مرحلة استفادتهم من التسامح النصراني، ومرحلة نهاية هذا التسامح وتبخره أمام عنف المتابعات الدينية، فضلا عن تناوله للحياة الثقافية للمدجنين في تمظهراتها عبر التقاليد والفنون والآداب. وإلى جانب هذا الكتاب، وضع كذلك جملة من الأبحاث حول الآداب الموريسكية والألخامية عبر دراسته لبعض مخطوطاتها التي وقف عليها بمكتبة دير

(٥٩) Fernández y González. Francisco, "Los moriscos que permanecieron en España después de la expulsión decretada por Felipe III", Revista de España, 4.año, N. 19. 103-114. N.02, 363-376.

(٦٠) Fernández y González. Francisco, Estado social y político de los mudéjares de castilla, considerados en sí mismos y respecto de la civilisación española, Madrid, 1860.

الإسكوريال، كما نشر كذلك طائفة أخرى من الأعمال الاستشراقية المختلفة والمتنوعة (٦١).

لذلك، وبالنظر إلى هذا العطاء العلمي الاستشراقي، وبالنظر إلى تجاوزه لمختلف العقبات والمثبطات التي أحاطت بعملية تأسيس الاستشراق الإسباني في القرن التاسع عشر، عبر تمكين هذا الحقل المعرفي من بعض مؤسساته المهمة، لم يبالغ أبدا الذين عدوا مستشرقنا فرنانديث إي غونثالث من بين أهم مستشرقي إسبانية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

فرنسيسكو خافيير إي سيمونيت.

عرف فرنسيسكو خافيير إي سيمونيت **Franscisco Javier y Simonet** بين جميع من تناولوا شخصه وأعماله أو عرجوا على أحدهما أو كلاهما، بتعصبه الشديد لقومه ودينه، وبعمق كراهيته للإسلام وحضارته، مع إنكار تام لجميع منجزاتهما التاريخية في إسبانية، التي يشهد جميع الناس من مسلمين وغيرهم بتحققها التاريخي. غير أن هذا لم يمنعه من أن يعرف بين بعض المختصين في الدراسات الأندلسية والأبحاث الاستشراقية، بمساهمته الهامة في هذين الحقلين المعرفيين. وبالفعل، فلقد تميز عن غيره من زملاء عصره في هذين المضمارين بوفرة إنتاجه، وبعمق تناولاته وتحليلاته لموضوعاته.

ولقد لعبت الصدفة في نسج علاقته باستشراق عصره دورا هاما جدا. فلم يكن ليحلم في يوم من الأيام بأنه سيضطر إلى تعلم اللغة العربية الذي أهله إلى تناول

---

(٦١) ويمكن أن نخص بالذكر من هذه الأعمال الكثيرة، درسه التي قدمه بمناسبة دخوله الى الأكاديمية الملكية الإسبانية، في موضوع: "تأثير اللغات والآداب الشرقية في ثقافة شعوب شبه جزيرة إيبيرية".

Fernández y González. Francisco, La influencia de las lenguas y letras orientales en la cultura de los pueblos de la Península ibérica. Discurso leido ante la Real Academia Española y publicado en la "España Moderna", Madrid, 1894.

جوانب مختلفة من الحقب العربية الإسلامية لتاريخ إسبانية. فمن بعد ما غادر ميدان الدراسات الدينية والفلسفية النصرانية [٦٢]، وتوجه من مالقة مسقط رأسه إلى مدريد، طالبا عون إستبانيس كالدرون وعطفه، كلفه هذا الأخير بترتيب مكتبته التي كانت تضم أعدادا من الكتب والمخطوطات العربية، ليجد نفسه مضطرا إلى تعلم اللغة العربية. وبعد إتقانه لها وتفوقه فيها على أستاذه، وبعد توفقه في الإطلاع على مكتبة الإسكوريال ودراسة أجزاء مخصوصة من محتوياتها لحساب هذا الأخير، وعقده لعلاقات مهمة مع رينهارد دوزي، وتدريسه لتاريخ أدب العرب في إسبانية [٦٣]، أخذ يجرب حظه في نظم الأشعار، ثم في الكتابة الروائية والمسرحية ذات الموضوع الأندلسي، قبل أن يجد لنفسه مجالاته العلمية المفضلة التي بز فيها غيره، وأعطى فيها الكثير؛ مما يبوئه مكانة هامة ومتميزة في مجال الحقلين المعرفيين المذكورين سابقا.

والواقع أن أي ناظر فيما خلفه من كتب ومقالات في هذه المجالات على تعدد موضوعاتها وتباينها، لن ينفك من أن يلاحظ بأنها تتمحور حول أطروحة مركزية واحدة، تروم بناءها وتعمل على تسويغها والدفاع عنها باستمرار. فبعد وضعه لكتاب عن تاريخ غرناطة في الحقبة النصرية [٦٤]، ثم آخر عن ضرورة دراسة اللغة

(٦٢) لا يعرف بالضبط لماذا غادر فرانسيسكو خافيير إي سيمونيت هذه الدراسات. غير أنه مما لا شك فيه أن التكوين الصلب الذي أخذه منها، وخاصة في اللغة اللاتينية، قد ساعده كثيرا على الاهتمام بموضوع المستعربين، والبحث فيه ودراسته في ضوء مصادرهم ووثائقهم اللاتينية.

(٦٣) لقد تناول هذا الموضوع وغيره من المواضيع المجاورة له، في المعهد العلمي بمدريد المعروف Ateneo Cienífico de Madrid وذلك من قبل أن يتقلد كرسي العربية بجامعة غرناطة.

(٦٤) Javier Simonet. F,Descripción del reino de Granada bajo la dominación de los Naseritas, Madrid, 1860.

والكتاب في حد ذاته عبارة عن نشرة لمخطوطة معيار الاختيار لابن الخطيب وترجمة ودراسة لها، مع إضافات أخذها من رحلة ابن بطوطة وتاريخ ابن حيان وأزهار المقري.

العربية وأهمية ذلك بالنسبة لتاريخ الإسبانيين وآدابهم وفنونهم وطباعهم وخصائصهم النفسية خلال ما يسميه قرون السيطرة العربية بإسبانية [٦٥]، أخذ ينشر طيلة ست سنوات مقالات متتابعة بث فيها العناصر الأولى لأطروحته. ففي أحد هذه المقالات انتقد بشدة من دافع عن تفوق العرب عن النصارى في إسبانية، المتمثل في تقدمهم العلمي والصناعي والأخلاقي الخ، ليدافع بدوره عن العكس. فإذا كان العرب قد تفوقوا من نفسهم في مجالات الشعر والعلوم الدينية، فإن تفوقهم في الطب والهندسة والزراعة والفلسفة والتاريخ، يرجع الفضل فيه إلى تأثير العنصر البشري المحلي، أي الإسباني. لقد وهب لهم هذا العنصر تراثه في هذه المجالات وغيرها من المجالات الثقافية الأخرى، مثلما وهبهم كذلك كثيرا من خصائصه الفسيلوجية والعقلية [٦٦]. وفي مجموعة من الأبحاث والدراسات له في موضوع الآداب العربية للمستعربين **Los Mozárabes** [٦٧]، درس نماذج كثيرة من هذه الآداب واحتفى في معرض ذلك بأهلها وأصحابها. لقد شكل هؤلاء طائفة التراجمة الذين نقلوا كثيرا من المعارف والعلوم من اللاتينية إلى العربية. ورغم توفقهم في تعبيرهم عن أنفسهم وثقافتهم بهذه اللغة الأخيرة، بما في ذلك ثقافتهم الدينية [٦٨]، فإنهم لم ينسوا أبدا لا لغتهم ولا ثقافتهم الأصليتين. كما

---

(٦٥) Javier Simonet. F, Utilidad del estudio y cultiva de la lengua arábiga, 1866.

(٦٦) Javier Simonet. F, "De la influencia del elemento indígena en la civilización arábiga hispana", La Ciudad de Dios, IV, 1870, 5-14. 92-101.

(٦٧) Javier Simonet. F. "Estudios Históricos y filológicos de la literatura arábigo- mozárabe" , Revista de la Universidad de Madrid, 2 época , I, 1872-73, 292-310. II. 55-68. 522-48-

(٦٨) Javier Simonet. F, "Estudios históricos y filológicos de la literatura arábigo-mozárabe", Revista de la Universidad de Madrid, 2 ›época, I, 1872-73, 292-310. II. 55-68. 522-48.

أنهم حافظوا كذلك على صفاء عرقهم (٦٩)، وعلى معتقداتهم وشرائعهم وطقوسهم وشعائرهم النصرانية، وكذا على روحهم القومية والوطنية (٧٠).

ولعل اكتمال هذا الطرح يكمن لدى خافيير إي سيمونيت في كتابه عن الأصوات الإيبرية واللاتينية التي استخدمها المستعربون (٧١). وكذلك في كتابه المعنون بتاريخ المستعربين (٧٢). في القسم الأول من أول هاذين الكتابين استعاد ما كان قد ذهب اليه حول تقهقر استخدام اللاتينية بين المستعربين، وإتقانهم للعربية وتفوقهم فيها، مقدما أدلة نصية متعددة في هذا الصدد، تسوغ رأيه هذا وتدعمه. كما قدم كثيرا من نظائرها، وطائفة مهمة من الشهادات التاريخية المبثوثة بالفعل في كثير من التواريخ والحوليات العربية واللاتينية، لكي يدعم الشق الثاني من أطروحته المتمثل في قوله بأن المستعربين قد حافظوا على لاتينيتهم واستخدموها بكثرة في كلامهم ومؤلفاتهم. وفي القسم الثاني من نفس الكتاب، استعاد فكرته الأثيرة لديه، التي لم يخل منها أي عمل له. إلا وهي فكرة أن العرب لم يقدموا أي

---

(٦٩) ولقد مثل خافيير إي سيمونيت عن هذه المسألة الأخيرة، بدراسته لمخطوطة ضخمة بعنوان: "جمع القوانيين المقدسة"، التي وضعها أحد الرهبان المستعربين، لفائدة هذه الطائفة التي كانت تعيش نصرانيتها كما هو معروف بواسطة اللغة العربية. ولقد أبرز في هذه الدراسة المقدرات الفنية والأدبية لمؤلف هذا الكتاب.

(٧٠) يستخدم خافيير إي سيمونيت دليل العرق في أطروحته بشكل متناقض يزيد من تهافت هذه الأطروحة في ذاتها. فتارة يذهب الى أن المستعربين حافظوا على نقاء دمهم ونسلهم. وتارة أخرى يرجع تفوق العرب في إسبانية الى امتزاج دمهم بالدم الإسباني.

(٧١) ولقد تناول استمرارية هذه الروح، وتلك المعتقدات والشرائع، في دراسته لشخصية عمر بن حفصون وثورته، التي ذهب فيها بأن عمرا هذا "ظل في قلعة وعيه نصرانيا"، حتى قبل أن يثور على السيطرة العربية في إسبانية، ويترك الإسلام، ليعمد رسميا في النصرانية، ويتحول الى صمويل ابن حفصون.
Javier Simonet. F, "Samuel ben Hafsun", La Ciencia cristiana, 1879, XII, 174-87. 275-85. 370-80.

(٧٢) Javier Simonet. F, Glosario de voces ibéricas y látinas usadas entre los mozárabes, Madrid, 1888.
ولقد حظي هذا الكتاب بعناية الأكاديمية الملكية الإسبانية التي طبعته، كما قدمت لصاحبه جائزة مرموقة.

شيء لإسبانية. وأن ما يظهر للباحثين وللناس من تفوق الحضارة العربية على الحضارة النصرانية في إسبانية خلال القرون الوسطى، ليس الا خدعة. والواقع أن تولعه بهذه الفكرة جعلها تتحول بسهولة لديه إلى حكم قيمي، لم يجد ما يمكن أن يستثمره للدفاع عنه، سوى تأكيده بجملة من الأحكام المسبقة والقيمية الأخرى. فالعرب من حيث كونهم لديه متوحشين وبرابرة، ما كان لهم ليبدعوا وينتجوا تلك الحضارة في إسبانية لولا اختلاطهم بنسيجها الديموغرافي المحلي النصراني. فلقد انصهروا في هذا النسيج وذابوا فيه لكونهم كانوا يشكلون أقلية عددية قياسا على النصارى. ناهيك عن أنه ما كان للعقائد القرآنية للعرب الا أن تكون بطبيعتها حاجزا بينهم وبين التقدم الإنساني (٧٣). وبالإضافة إلى مثل هذه الأحكام التي تربط التاريخ والثقافة بالعرق، ولا تستند تبعا لذلك، الا إلى مفاهيم مغلوطة ومغلطة، فلقد اضطر خافيير إي سيمونيت، وهوالعالم الدقيق، إلى بلورة كثير من الأفكار المتناقضة فيما بينها، والمتهافتة في ذاتها. ومن مثل ذلك قوله في معرض معالجته لمسألة أخذ كل من الإسبانية والعربية من بعضهما(٧٤)، بأن المستعربين قد انجذبوا

---

(٧٣) Javier Simonet. F, Historia de los mozárabes de España. Deducida de los mejores y más auténticos testimonios de los escritores christianos y arabes, Memorias de la Real Academia de la Historia. T. XIII, Madrid, 1897. Otra ed. Amsterdam, 1967.

وهو آخر كتاب له، لم يسعفه الموت في أن يراه مطبوعا ومتداولا بين الناس.

(٧٤) Javier Simonet. F, Glosario de voces ibéricas y látinas, op. cit, CXII.

ولقد لاحظنا سابقا عند معالجتنا لتصورات كلوديو سانتيش ألبرنث لتاريخ إسبانية كيف أن ذات الأحكام سواء عن اعتقال الإسلام في النسيج الديموغرافي لإبيرية، أو عن تخلف المعتقدات الإسلامية وتزمتها في ذاتهاالخ، تتردد لديه ولدى غيره، بوصفها حقائق وبديهيات ومسلمات لا داعي للبرهنة عليها.

ولا بأس من التنبيه في هذا المضمارعلى أن خافيير إي سيمونيت قد تطرق ضمن مقتضيات هذه الأحكام الى مسألة المرأة في الإسلام، وذلك في محاضرته التي شارك بها في المؤتمر العالمي للمستشرقين في موضوع المرأة العربية الإسبانية La mujer arabigo española. فلقد أكد في هذا العمل على أن جميع ما حظيت به هذه المرأة من امتيازات في الأندلس لا يرجع أبدا الى العرب أو الى دينهم، بل يعود الى ما لعبه التقليد النصراني في هذا الشأن، الذي تسلل الى العرب عبر الدور التربوي الهام الذي لعبته زوجاتهم الإسبانيات النصرانيات.

Javier Simonet. F, La mujer arábigo española. Memoria presentada al IX Congreso Internacional de Orientalistas, Londres, 1891.

Cirre Manzanares. Manuela de, Arabistas españoles del siglo XIX, op. cit,. 157-159.

إلى اللغة العربية لكونها من أغنى اللغات وأكملها وأعمقها، متناسيا بأنه لا يمكن أن تكون للعرب مثل هذه اللغة ما دام يصر على أن لا يكونوا لديه، غير برابرة ومتوحشين[٧٥].

ولقد استفرغ في ثاني ذينيك الكتابين جهدا ملحوظا في جمع مادته وتأليفه، لاستعادة أطروحته الأثيرة لديه. وبالفعل فلقد استفرغ جهدا جهيدا في هذا المضمار، بحيث شكل هذا الكتاب في ذاته تركيبة محكمة لهذه الأطروحة. في هذا المضمار اجتهد في كتابة تاريخ شامل للمستعربين ابتداء من غزو العرب لإسبانية إلى اندثار ظاهرة الاستعراب من الأندلس في بداية القرن الرابع عشر الميلادي. ولقد تمثل هذا الجهد في تقفيه لكثير من الإنتاجات الكتابية المخطوطة للمستعربين، أو مما كتبه العرب عنهم، في كثير من المكتبات العمومية والخاصة. كما تمثل كذلك في استنفاده لكل ما وضع يده عليه من هذه الإنتاجات، وتحويرها وتوجيهها الوجهة التي من شأنها خدمة أطروحته وتسويغها، غير عابئ بالتناقضات التي يقع فيها، وبالتشغيبات التي يضطر اليها[٧٦]. ولعله يكفينا في هذا الصدد، أن ننبه على أنه قد رام في هذا الكتاب محورة تاريخ إسبانية كله حول هذه المجموعة البشرية من ساكنة الأندلس في عهدها الإسلامي[٧٧]. وأن ننبه كذلك على أنه عبر

---

(٧٥) مع إصراره على الزعم بأن العربية قد أخذت من اللاتينية أكثر مما أخذت اللاتينية منها.

(٧٦) ولقد لاحظ دارسو خافيير إي سيمونيت ورود مثل هذه التناقضات لديه. ويمكن أن نمثل على ذلك بما ذهبت اليه عن حق مانثناريس دي سيري عندما أرجعت كثيرا مما لاحظته عليه في هذا الشأن الى انجذابه الى أطروحته، وانفعاله بها.
Cirre Manzanares. Manuela de, Arabistas españoles del siglo XIX, op. cit,148. 156.157.

(٧٧) ومنها ذهابه تارة الى أن ما وصلته الحضارة الإسلامية في الأندلس يرجع الى امتزاج دماء المسلمين بدماء النصارى عبر الزواج. وتأكيده تارة أخرى على أن المستعربين قد حافظوا على نقاء عرقهم، بحيث «لم يختلطوا مع السلالة الأخرى» "El pueblo mozárabe quedaba libre de mestizos".
Historia de los mozárabes, op. cit.XXXVI.

في هذا الكتاب بكل وضوح عما يسعى إلى تحقيقه به، وما يرومه منه؛ من احتفاء بهذه الطائفة وبانتماءاتها الثقافية والدينية، ومن رغبة محمومة في إنكار جميع المنجزات التاريخية والثقافية للإسلام والمسلمين في الأندلس، عبر السطو عليها ونسبتها إلى طائفة المستعربين الأثيرة لديه(٧٨).

ولعلنا لسنا في حاجة إلى التنبيه على أن ما وقع فيه خافيير إي سيمونيت من تناقضات بينة في تسويغه لتحامله على المسلمين الذين يسميهم كذلك بالعرب وبالمحمديين، واحتفائه في مقابل ذلك بطائفة المستعربين، لا ينقص أبدا من قيمة أعماله ضمن المكتبة الأندلسية والمكتبة الاستشراقية على السواء. فالواقع أنه قد احتل بما بذله من جهد في هذا المضمار، مكانة متميزة بين زملائه وجيله من مستشرقي إسبانية في هذا القرن التاسع عشر، سواء فيما يرجع إلى وفرة مساهماته العلمية في تينيك المكتبتين، أو فيما يرجع إلى عمق معالجاته لما تناوله من موضوعات هذه المساهمات. غير أنه، إن تميز بهذه المميزات، فلقد كاد أن ينفرد بين زملائه بحدة طبعه، وشدة معاداته للإسلام والمسلمين، وعناده في ذلك، وإصراره على الدفاع عن أطروحته بطريقة غير متسقة ولا متجانسة، ليعبر بذلك عن مدى استسلامه لفعلها، ولفعل أهوائه وانتماءاته الإسبانية الكاثوليكية. وفي مقابل ذلك، فإذا تجاوزنا لغة صياغته لهذه الأطروحة ودفاعه عنها، فإنه لم يأت فيما يرجع إلى أس جوهرها، بما لم يأت به أسلافه من مستشرقي إسبانية على مر

---

(٧٨) من المعروف أن التركية السكانية في الأندلس تركيبة متعددة ومختلفة، تضم من المسلمين العرب والبربر والمسالمة والمولدين والصقالبة، ومن أهل الذمة النصارى واليهود. ومن المعروف أن هذه العناصر، قد شاركت مجتمعة ومتفرقة في تاريخ بلادها وثقافتها. ولقد تحدثت كثير من المصادر والمراجع المختلفة عن هذه التركيبة السكانية. ويمكن مراجعة من الأخيرة منها:
البكر. خالد بن عبد الكريم بن حمود، النشاط الاقتصادي في الأندلس في عصر الإمارة. ١٣٨-٣١٦/ ٧٥٥-٩٢٨. ٣٤-٩٩.

العصور، أو بما سيأتي به أخلافه من نفس الطائفة. فتصوره للإسلام وللقرآن الكريم لا يختلف كثيرا عن تصورات سلفه "رامون مارتي"[٧٩] . Ramon Martí وسطوه على مكتسبات الحضارة العربية الإسلامية في إسبانية، وتجريد أصحابها من فضل إنتاجها، لتخويله بعد ذلك لطائفة المستعربين، لا يختلف كثيرا عما سيتردد عند كلوديو سانتيش ألبرنث مثلا، أوعما سيأتي بأشكال مختلفة وضمن إشكالايات مختلفة كذلك، بين كثير من مستشرقي إسبانية[٨٠] .

(٧٩) وبالإضافة الى اختزاله لتاريخ الأندلس وثقافتها في طائفة المستعربين، فإن احتفاءه بهذه المجموعة البشرية جاء صريحا في أول سطور الصفحة الأولى من تصديره لكتابه هذا، حيث يقول:
" إن الهدف من هذا الكتاب، هوأن نكتب تاريخ هؤلاء الإسبانين الذين أخضعوا للإسلام، والذين تمكنوا على الرغم ذلك ، ومن عدم توفرهم على معاهدات شريفة واتفاقيات تحميهم، من الاحتفاظ بصفة دائمة، ولقرون طويلة، بالديانة النصرانية وبالروح الوطنية، وكذا بالثقافة العريقة لإسبانية الرورمانية-القوطية والنصرانية. مثلما تجلدوا متصلبين في مقاومة جميع أشكال الإضطهاد وعظائم المطاردات والمصائب التي أخضعوا اليها. مستحقين بذلك، عاطر الثناء والمديح والإطراء، وارتفاع الأيادي بالتصفيق لهم؛ أي لهؤلاء الأبطال والأساتذة والشهداء، الذين ساهموا بعلمهم في إعادة بناء إسبانية الجديدة وتطويرها" .

(٨٠) ولا بأس من الإشارة الى أن زميلي : " سعيد الأحرش" قد أطلعني على وريقات فقط من مصورة كتاب مخطوط لخافيير سيمونيت، يتناول فيه الدراسات الإسلامية في إسبانية، ويعرض ضمن ذلك الى رامون مارتي، ويسميه مستشرقا Orientalista.

الباب الثالث

الإسلام والفكر الإسلامي في تصورات
ميجيل أسين بلاثيوس

الفصل الأول

الدون ميجيل أسين بلاثيوس
رائد الاستشراق الإسباني المعاصر

لا ينازع أحد في المكانة المرموقة التي يتبوؤها الدون "ميجيل أسين بلاثيوس" M. Asín Palacios في التاريخ المعاصر للاستشراق الإسباني، والاستشراق العالمي على السواء. بل لعلنا لن نبالغ إذا اتفقنا مع أحد مؤرخيه من تلامذته الدون "إيميليو غارسية غوميث"، E. Grcía Gómez الذي ذهب إلى أنه يمكن أن نختزل استشراق النصف الأول من هذا القرن في الصداقة التي جمعت بين مستشرقنا ولويس ماسنيون، عمدة المستشرقين الفرنسيين في هذه المرحلة كما هو معروف (١). ولن نبالغ أبدا إذا ذهبنا مذهب أغلب مؤرخي أسين بلاثيوس عندما يجمعون على تخويله مكانة الريادة في هذه المرحلة المخصوصة من تاريخ الاستشراق الإسباني، أو إذا استعرنا من أحدهم، وهو: "خواكين لومبا" Joaquín Lomba مفردات من إحدى دراساته عن أسين بلاثيوس، لنستعين بها على عنونة هذا الفصل(٢)، ولنعبر بها من جهتنا عن هذه الريادة في كلمات معدودة ومحدودة. ولا غرو في ذلك فالمسارالاستشراقي للرجل -كما سيتضح فيما يليه من هذا البحث- يسمح بتخويله هذه المرتبة، وبتخصيصه بها من دون زملائه من مستشرقي إسبانية في هذه المرحلة من تاريخ استشراقها(٣).

---

(١) ويقصد إيميليو غارسيا غوميث بذلك، الحميمية العلمية والإخوانية التي جمعت بين هاذين المستشرقين، وهيأتهما لكي يناقشا فيما بينهما بعض أهم طروحات استشراق مرحلتهما في علاقة الثقافة الغربية بالثقافة الإسلامية. كما يقصد كذلك بأن المواقف والنتائج العلمية التي أسفرت عنها هذه المناقشة، تعد من أهم ما أنتج في هذا الاستشراق.
García Gómez. Emilio, "Luis Massignon", L'Orient littéraire, Beyrouth, , 1962.

(٢) Lomba. Joaquín, "Don Miguel Asín Palacios, pionero del arabismo", Revista Cultural. N 31, . Turia, Truel, S.F.

(٣) وفيما سيعقبها من مراحل هذا التاريخ الى يومنا هذا.

وتكتنف تناول هذا المسار صعوبات جمة تعود إلى كثافة الممارسة الاستشراقية لصاحبه، وإلى وفرة ما خلفه من تراث كتابي في هذا المجال، وإلى كثرة ما استصدره كذلك من أبحاث ودراسات عديدة ومختلفة(٤). ولقد استشعر أصحاب أغلب هذه الدراسات تلك الصعوبات فوجدناهم يعتذرون عن عدم تمكنهم من توفية الرجل وماخلفه حقهما من البحث والتحليل(٥). والواقع أنه لا نملك من جهتنا إزاء هذا الأمر، الا أن نحاول الإلتفاف على مجمل هذه الصعوبات. وذلك بتعريجنا من جهة على أهم ما بذله أسين بلاثيوس من أدوار وما اضطلع به من مهام أساسية في عدة مؤسسات وجمعيات وهيئات استشراقية، وبردنا من جهة ثانية، لتراثه الاستشراقي المكتوب إلى إشكاله الأساس؛ أي إلى أطروحته المركزية، وإلى المنهج الذي توسل به في إنتاجها والدفاع عنها.

---

(٤) لن نذكر هذه الدراسات لكي لا نثقل كاهل هذا البحث. وسنكتفي بذكر ما سنضطر الى الإحالة عليه منها في هذا الباب. والجدير بالذكر أن خواكين لومبا ذكر منها خمسة وثلاثين عنوانا في الثبت البيبلوغرافي الذي ضمه الى دراسته المذكورة لأسين بلاثيوس، التي نشرها في شكل مستقل كذلك ضمن منشورات كلية الفلسفة من الجامعة الوطنية للتربية عن بعد. (U. N. E. D.)

Lomba. Joaquín, "Bibliografía de Don Miguel Asín Palacios", Éndoxa, Sries Filosóficas N. Universidad Nacional de Educación a Distancia, Facultad de Filosofía, 1995, 109-129.

ويمكن أن نذكر منهم في هذا الصدد، تمثيلا لا حصرا بطبيعة الحال، كل من ميكل دي إبالثا وميجل كروث هرنانديث.

Epalza. Mikel, de, "Algunos juicios teológicos de Asín Palacios sobre el Islam", Pensamiento, 25, 1969, 145-182.

Epalza. Mikel, de, "Massignon et Asín Palacios: une longue amitié et deux aproches differentes de l'Islam", Cahiers de l'Herne, 13, Paris, 1970, 157-169.

Cruz Hernandéz. M, "Sentido y límites del Pensamiento Islámico según Asín Palacios", III Congreso de Cultura Andalusí. Homenaje a Miguel Asín Palacios, Bulletin of the Faculty of Arts. University of Cairo, El Cairo, 54, 1992, 9-69.

(٥) ولقد قرر في نفس هذا الوقت أن يلتحق بسلك الرهبانية، وأن ينتسب الى معهد الدراسات الدينية النصرانية، Seminario de San Carlos الذي سيتخرج منه في سنة ١٨٩٥.

Lomba. Joaquín, "Bibliografia de Don Miguel Asín Palacios", op. cit 126.

وسيكون لكل من هذا التكوين الديني، وهذا الاختيار الروحي، دور أساس في تفضيله لمجالات مخصوصة من أبحاثه في الإسلام والفكر الإسلامي، وفي بلورته لافتراضاته وأطروحاته فيها كذلك، كما سيتضح ذلك في موضعه من هذا البحث.

1 . لقد كان من حسن طالع الاستشراق الإسباني، أن حالت الظروف الإقتصادية لعائلة الطالب ميجل أسين بلاثيوس، بينه وبين مغادرة سرقسطة، مسقط رأسه لدراسة الهندسة، والإكتفاء بالإنتساب إلى كلية الفلسفة والآداب بجامعة نفس المدينة. في هذه الكلية دشن أسين بلاثيوس مساره الاستشراقي تحت إشراف أستاذه خوليان ريبرا إي طراغو **Julián Ribera y Tarrago** الذي تعهده برعايته العلمية والإنسانية(٦) ليتيح له إمكانية تفجير طاقاته وإمكانياته في البحث والدرس، واستثمارها بعد ذلك في التأليف والتدريس، ومختلف أنشطته الاستشراقية الأخرى. وبعد تخرجه من هذه الجامعة ودفاعه في جامعة مدريد عن أطروحته الأكاديمية عن الغزالي في أبريل من سنة ١٨٩٦ تابع أسين بلاثيوس نشاطه المذكور، بحيث شرع في نشر أول أبحاثه ودراساته في الفكر الإسلامي(٧)، التي تناول فيها أعلاما من مثل محيي الدين ابن عربي وابن باجة السرقسطي وأبي حامد الغزالي.

---

(٦) لقد كان لتعهد الأساتذة المستشرقين لطلابهم بالإشراف العلمي الدؤوب، وبالرعاية الإنسانية التي ينسجون بها معهم علاقات صادقة تتجاوز حميميتها حميمية القرابة الدموية، أثر بالغ في تطوير الاستشراق، وفي تكوين مدارسه وفعالياته ودعم بعضها لبعض. ولسوف يتعهد أسين بلاثيوس بدوره طلبته بنفس الرعاية. ويمكن أن نذكر منهم المستشرق الإسباني المعروف أنخل غونثالث بلنسيا Angel González Palencia الذي سجل لأستاذه مشاهد من هذه الرعاية، تدل على ما كان لها من دور في تكوينه الاستشراقي.

González Palencia. Angel, "Don Miguel Asín Palacios. (1871-1944)", Arbor, NO 4/5, 1944, 3-9

(٧) Asín Palacios. Miguel, "Mohidin", Homenaje a Menéndez Pelayo en el año vigésimo de su profesorado, Estudios de erudición española, II, Madrid, 1899, 217-256.

Asín Palacios. Miguel, "El folósofo Zaragozano Avempace", Revista de Aragón, I, 1900, 193-197. 234-236. 278-281. 300-302. y 338-340. II, 1901, 241-246. 301-303 y 348-350.

Asín Palacios. Miguel, Algazel: Dogmática, Moral y Ascética, Colección de Estudios árabes, VI, (Estudios filosófico-teológicos, I), Zaragoza, 1901.

1-1 . ولقد كان لفوزه بكرسي العربية في جامعة مدريد الذي تخلى له عنه " فرانسيسكو كوديرا "Francisco Codera في سنة ١٩٠٣ ، (٨) دور حاسم في تنويع النشاط الاستشراقي لأسين بلاثيوس وتكثيفه وتطويره . ففي هذه الجامعة سيطلع بمهة التدريس وتكوين أجيال من الطلبة ، وسيتفانى في ذلك طيلة اطلاعه بهذه المهمة ؛ أي إلى سنة ١٩٤١ سنة تقاعده عن التدريس الجامعي (٩) .

كما كان لانتقاله إلى العيش في مدريد دور هام وحاسم في هذا النشاط كذلك . ويتجلى ذلك في حضوره إلى الدردشات العلمية التي كانت تدور بين طائفة من كبار رجال الفكر والسياسة والثقافة بإسبانية في هذه المرحلة من

---

(٨) لقد تخلى فرانسيسكو كوديرا عن كرسيه لكي يفوز به طالبه وصديقه أسين بلاثيوس تنفيذا لخطة مدروسة سلفا بينهما وبين صديقهما خوليان ريبرا الذي كان يمكن أن يرشح نفسه لنفس المنصب ، وفضل أن يؤثر به أسين تقديرا لشخصه ولكفاءته العلمية والمهنية . فإذا علمنا بأن فرانسيكو كوديرا لم يكتف بذلك بل أسكن معه أسين بلاثيوس في منزله بمدريد ، فإنه يتأكد لنا ما ذهبنا اليه في التعليق االأسبق عن رعاية المستشرقين لبعضهم .

(٩) يذكر له طالبه أنخل غونثالث بالنسيا إحدى علامات هذا التفاني المتمثلة في تضحيته بوقته وإجهاد نفسه في توجيه طلبته ونصحهم ومتابعة إنجازهم لواجباتهم ولأبحاثهم . وكذا في عدم بخله لا بمنزله ولا بمكتبته عليهم تشجيعا لهم ، وتعضيدا لجهودهم في دراستهم . ويذكر له بالنسيا كذلك بأن ولعه بالتدريس وشغفه به تمثل في عدم غيابه عن أداء هذا الواجب المهني (الا عندما طوح به المرض) بحيث أنه لم يضطر الى تعويضه أوالتدريس بدله طيلة المدة التي قضاها مساعدا له في الجامعة ؛ أي فيما بين (١٩١٦ و١٩٢٧) .

ويشيد إيميليو غارسيا غوميث ، E. García Gómez بهذه الأخلاق السامية لأستاذه ، مثلما يسجل له كذلك كفاءته العالية في أداء واجبه المهني المتمثلة في منهجيته التي اتبعها في إعداده لدروسه ، وفي تقديمها لطلبته .

وتكفي في رأي خواكين لومبا إطلالة ولو سريعة ، على دروس أسين بلاثيوس التي تحولت الى كتب ، وخاصة منها كتابه عن اللغة العربية الفصيحة Crestomatía de árabe literal ، وكذلك على دروسه المحفوظة الى حد الآن في أوراقه الشخصية ، للتأكد من مدى عنايته بإعداد دروسه .

González Palencia. ngel, "Don Miguel Asín Palacios. (1871-1944)", 20. 27.
García Gómez. Emilio, "Don Miguel Asín 1871-1944. Escema de una biografía", Al-Andalus, IX, 2, 1944, 289.
Lomba. Joaquín, "Don Miguel Asín Palacios, pionero del arabismo", Op. cit, 136.

تاريخها " بالمعهد البلنسي للدون خوان " . **Instituto de Valencia de Don Juan** ثم في انتسابه إلى هذه المؤسسة الثقافية، وإلى هيئة تسييرها إلى جانب خوليان ريبيرا وآخرين. ولقد استثمر أسين بلاثيوس وهذا الأخير وجودهما بهذه المؤسسة، وسماح توجهها الأساس بالاهتمام بالدراسات العربية الإسلامية ضمن الدراسات الوسيطية، لينعشا أولى هذه الدراسات بنشرهما في سلسلتها كتابين من كتبهما (١٠)، وبفسحهما المجال لكي يعد طلبتهما أبحاثهم وينشروها كذلك ضمن منشوراتها (١١). كما يتجلى ذات النشاط الاستشراقي لمستشرقنا في إشرافه إلى جانب طائفة من مستشرقي إسبانية، من أمثال أصدقائه خوليان ريبرا (١٢)

---

(١٠) Ribera. Julián, La música de la jota aragonesa. Publicación del Instituto Valencia de Don Juan, Madrid, 1925.

Asín Palacios. Miguel, El justo medio de la creencia. Compendio de Teología dogmática de Algazel. Traducción española, Publicación del Instituto Valencia de Don Juan, Madrid, 1929

(١١) González Palencia. Angel, Discurso del capitán Francisco Draque, Ed. y Estudio, Publicación del Instituto Valencia de Don Juan, Madrid, 1920.

García Goméz, un texto árabe occidental de la leyenda de Alejandro, Publicación del Instituto Valencia de Don Juan, Madrid, 1929.

(١٢) لقد دعا خوليان ريبرا طيلة حياته الاستشراقية الى تأسيس "مختبر" للمستعربين "Taller" de arabistas لتجديد الاستشراق الإسباني، وتخويله مهامه العملية الكامنة في الاهتمام بالمسألة الإستعمارية؛ استعمار إسبانية للمغرب. والواقع أنه لم تتجاوز استجابة الدولة الإسبانية الى هذه الدعوة عتبة الإعلان في جريدتها الرسمية في يوم ٨ شتنبر من ١٩٠٩ عن تأسيس مركز المستعربين من طرف أتباع الدون فرانسيسكو كوديرا . "Centro de arabistas constituido por los discípulos de don Francisco Codera" لذلك فإنه يمكن أن نتفق مع "برنابي لوبيث غارسيا" الذي يرى في تأسيس المدرستين المذكورتين، استجابة لهذه الدعوة وإنجازا لهذا الحلم.

López García. Bernabé, "Julián Ribera y su "taller" de arabistas: una propuesta de renovacion", Micelanea de Estudios Arabes y Hebraicos, Vol. 33. Fas.1, 111. 125.

وتقتضي الإشارة الى أن هاتين المدرستين تعدان من أقوى المؤسسات الاستشراقية الإسبانية وأهمها. فلقد استقطبتا أغلبية مستشرقي إسبانية وعملتا على تكوينهم، وتوجيه بحوثهم

و " ماكسمليانو ألركون " **Maximiliano Alarcón** و " أنخل غونثالث بالنسيا " **ngel**ه **González Palencia** ، على تدبير شؤون البحث والدرس " بشعبة العربية " من " مركز الدراسات التاريخية "(١٣). مثلما يتجلى كذلك في مساهمته في إنجاز أهم حلم لصديقه خوليان ريبرا المتمثل في تأسيس " مدرستين للدراسات العربية " ، واحدة في مدريد وثانيتهما في غرناطة ، وفي إدارته لأولاهما بعد تخلي هذا الصديق

ودراساتهم. ولقد لعب في ذلك أسين بلاثيوس أدوارا أساسية ومتميزة. ويمكن أن نخص بالذكر من بين هؤلاء المستشرقين، جملة من رهبان دير الإسكوريال المشهورين من مثل الأب " ميلتشورمارتينث أنطونيا " Melchor Martínez Antuña الذي نشر جزءا من مقتبس ابن حيان الخاص بعهد الأمير عبد الله، والأب " نيمسيو موراطا " Nemesio Morata المتخصص في ابن رشد، والأب " خوسي لوبيث أورتيث " José López Ortiz المتخصص في الفقه الإسلامي. كما يمكن أن نذكر من نفس المستشرقين كذلك الأب " منويل ألونسو " Manuel Alonso الذي عرف باهتمامه بابن رشد وبالفلسفة الإسلامية، والأب " إستبان لاتور " Esteban Lator. S.I الذي سيُدرِّس اللغة العربية في " المعهد البابوي لدراسة الكتاب المقدس " بروما.

ولا بد من الإشارة كذلك الى أن هاتين المدرستين قد اكتسبتا أهميتهما البالغة في الاستشراق الإسباني المعاصر، بإصدارهما، بالإضافة الى طائفة من الكتب، لمجلتهما الأندلس Al-Andalus التي تعد من أهم المجلات الاستشراقية الإسبانية، بل العالمية كذلك. ومن المعروف أن مجلة القنطرة Al-Qantara التي تصدر اليوم عن المجمع العالي للأبحاث العلمية بمدريد، قد استخلفت مجلة الأندلس في القيام بمهماتها الاستشراقية. ولقد ساهم أسين بلاثيوس في إدارة هذه المجلة، وفي تدعيمها بجملة من أهم أبحاثه ودراساته التي سنذكر بعضا منها فيما يليه من هذا الفصل وغيره.

(١٣) Sección árabe. Centro de Estudios Históricos.

ولقد دعم أسين بلاثيوس هذا المركز بنشره لكتابه عن الأخلاق العملية عند إبن حزم، ولكتابه عن المنطق عند إبن طملوس.

Asín Palacios. M, Los caracteres y la conducta. Tratado de moral práctica por Abenházam de Cordoba, Pub. del Centro de Estudios Históricos, Madrid, 1916.

Asín Palacios. M, Introducción al arte de la lógica por Abentomlús de alcira. Texto árabe y traducción española, Pub. del Centro de Estudios Históricos, Madrid, 1916.

وفي معرض تسجيل ذكرياته في هذا المركز، يذكر أنخل بالنسيا تفاني أسين بلاثيوس في رعاية الباحثين؛ حيث كان يساعدهم على قراءة المخطوطات وعلى ترجمة النصوص، وعلى كل ما يتطلبه إعدادهم لبحوثهم ودراساتهم ونشرها.

González Palencia.Angel,op.cit,8-9.

عن ذلك عند تقاعده. ومما لا شك فيه أنه قد مارس نشاطه الاستشراقي كذلك بأعلى مؤسسة علمية بإسبانية، وأهمها: "المجمع العالي للأبحاث العلمية بمدريد"(١٤) عبر تحمله لمسؤولية النائب الأول لرئيسها(١٥).

2-1. وبالإضافة إلى مجالات التدريس، وتدبير شؤون المؤسسات الثقافية المذكورة، فلقد مارس أسين بلاثيوس نشاطه الاستشراقي في مجالات أخرى لا تقل أهمية عنها، إن لم تتجاوزها. ويمكن أن نمثل على ذلك بمجال تأسيس المجلات المتخصصة في الدراسات الاستشراقية بإسبانية، والمساهمة في تسييرها، وتعضيدها عبر تخصيصها بأبحاثه ودراساته(١٦). والمساهمة كذلك بعطاءاته العلمية المتميزة في مجلات استشراقية عالمية(١٧)، وكذا في بعض الإصدارت الخاصة بتكريمات بعض كبار أعلام الاستشراق في وطنه وفي العالم(١٨). ناهيك عن تمثيله لزملائه الإسبان في مؤتمرين عالميين

(١٤) Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

(١٥) والواقع أنه ما فتئت تهيمن روح فلسفة أسين بلاثيوس ونهجه في استقطاب الطلبة والإشراف عليهم ومتابعة تهييئهم لأبحاثهم عن كثب، وشملهم بكل أنواع الرعاية والحدب، بالحجرات والمكاتب والمكتبات التابعة لشعبة الفيلولوجية العربية Filología Arabe من هذه المؤسسة العلمية الإسبانية العتيدة. ذلكم هو ما يحسه، بل ما يلمسه من زار هذه الشعبة، واشتغل في حجرات مكتباتها، وجالس أهلها.

(١٦) ومنها مجلة: "أرغون" Revista de Aragón التي أسسها أستاذه وصديقه خوليان ريبرا. ومجلة: "الثقافة الإسبانية" Revista Cultura Española التي أسسها بدوره صحبة نفس هذا الصديق بمدريد، ليعوضا بها مجلة أرغون، وليتحمل فيها المسؤولية الأساسية. ومجلة: "الأندلس" التي أسسها صحبة طالبه وصديقه إيمليو غارسية غوميث السابقة الذكر.

(١٧) من مثل مجلات: Patrologia Orientales و Revue Biblique و Revue Africaine و Revue Hispanique و Revue de l'Orient Chrétien و Revue des Sciences Philosophique et Théologique وغيرها من مجلات عالمية أخرى. وإن دل هذا على شيء، فإنه يدل على شهرة مستشرقنا في عالم الاستشراق الدولي، وعلى وزنه وقيمته بين أقرانه من العالم كذلك.

(١٨) ومنها تلك التي خص به أساتذته وأصدقاءه وزملاءه: ميننذث بلايو، وفرانسيسكو كوديرا، و"هارتويغ دورنبرغ" Hartwig Derenbourg.

للاستشراق[١٩]، وفهرسته، ومشاركته في إعداد فهارس المخطوطات والمكتبات[٢٠].

1-3-1. ولقد أثار جزء من هذا النشاط الاستشراقي لمستشرقنا انتباه الأكاديميات إلى أهمية ما كان ينتجه من أبحاث ودراسات علمية جادة، وما كان يبذله من حب للبحث العلمي، وعطف على أهله ومؤسساته. لذلك فتحت له، في مرحلة متقدمة من حياته، الأكاديمية الملكية للعلوم الأخلاقية والسياسية، مجال الانضمام إلى هيئة أعضائها الدائمين. وبالفعل فلقد رُشح اليها في الثاني والعشرين من أكتوبر من ١٩١٢، والتحق بها بصفة فعلية في التاسع عشر من مارس من ١٩١٤[٢١]، ويعد ما قدمه أسين لزملائه الأكادميين في هذا اليوم درسا في التاريخ

(١٩) ونقصد بذلك تمثيلهم صحبة فراسيسكو كوديرا في المؤتمر الرابع عشر للمستشرقين بالجزائر Argel سنة: ١٩٠٥ وصحبة خوليان ريبرا في المؤتمر الخامس عشر للمستشرقين بكوبنهاغن Copenhague سنة: ١٩٠٨.

(٢٠) ونقصد بذلك فهرسته للمخطوطات العربية المحفوظة بدير الجبل المقدس بغرناطة، Sacro monte وإشرافه على فهرسة المخطوطات العربية والألخامية لشعبة العربية من مركز الأبحاث التارخية المذكور.
Asín Palacios. M, "Noticia de los manuscritos árabes del Sacro-Monte de Granada", Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino, T.1, Fas.4, Granada, 1912, 249-278. Reproducido en Obras escogidas, II, III.
Asín Palacios. M, Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta. Noticia y extractos por los alumnos de la Sección de Arabe bajo la dirección de j. Ribera y de -----, Madrid, 1912.

(٢١) Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.
وفي ٢٣ من يونيه من ١٩٤٣ سيتحمل أسين بلاثيوس مسؤولية إدارة هذه الأكاديمية بعد إلحاح زملائه الأكاديميين عليه في قبول هذا المنصب.
ويتذكر غونثالث بالنسيا هذا اليوم بكل فخر واعتزاز في معرض مقارنته بين هذا الحدث وحدثي التحاق كل من فرانسيسكو كوديرا وخوليان ريبرا بالأكاديمية الملكية الإسبانية. فلقد شكل يوم انضمام أستاذه أسين بلاثيوس الى أولى هاتين الأكاديميتين في الأربعين من عمره، عرسا كبيرا لعائلة المستشرقين بإسبانية. ولا غرو في ذلك، فالواقع أن ظن هذه العائلة لم يخب في ابنها البار. فبعد فراغه من تقديمه لمجهوده العلمي المذكور، تأكد لجميع الحاضرين بأنه يستحق كرسيه بهذه الأكاديمية. بل ويشرفه كذلك.

وتاريخ الأفكار وكذا في منهجية ترميمهما وتأسيسهما. مثلما يعد كذلك من أهم أعماله في مجال الفلسفة والفلسفة الإسلامية، التي دافع فيها عن إحدى افتراضاته الأثيرة لديه. يتعلق الأمر عنده بما استفرغه من جهد لتأسيس أصول الفكر الفلسفي الإسلامي بالأندلس، المتمثلة فيما خلفه ابن مسرة ومدرسته من تراث مخصوص في هذا المضمار.[٢٢]، وبعبارة أخرى، يتعلق الأمر بنشأة القول الفلسفي بالأندلس نتيجة انتقال الفلسفة اليونانية اليها عبر واسطة الفكر الإسلامي المشرقي. وهو ذات الافتراض الذي سبق أن تناول أجزاء منه في بعض أبحاثه السابقة، والذي سيستعيده -بأشكال أخرى- في بعض دراساته التي احتاج فيها إلى تناول تأثير إبن مسرة ومدرسته في بعض فلاسفة الأندلس وإسبانية وصوفيتهما من المسلمين والنصارى[٢٣].

2-3-1. ولم تمض الا سنة واحدة حتى رشح أسين بلاثيوس إلى الأكاديمية الملكية للغة الإسبانية. ولقد احتارفي البحث عن الموضوع المناسب لتقديمه يوم استقباله العلمي في هذه الأكاديمية. غير أن هذه الحيرة لم تدم طويلا. فسرعان ما هدته مثابرته على أبحاثه ومتابعته لها باستمرار إلى تشقيق إشكال يليق بهذه المناسبة

---

(٢٢) Asín Palacios. M, Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispano-musulmana. Discurso leído en el acto de su recepción en la rela academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 1914.

(٢٣) سنعود بدورنا الى معالجة هذا الافتراض في الفصل التالي لهذا الفصل. ويمكن أن نستبق ذلك بالتنبيه على أن أسين بلاثيوس سيعودنا على عودته الى افتراضاته وأطروحاته في جل أبحاثه. وإن دل هذا على شيء، فإنه يدل بصفة أساسية على قدرته على تشقيق أبحاث مختلفة من إشكال واحد وتفريعها عنه، ومحورتها حوله، ناهيك عما يقتضيه ذلك من اتساع التكوين العلمي للرجل وصلابته، ووضوح رؤيته وشموليتها. ويمكن أن ننبه كذلك على أن مستشرقنا قد دأب على العودة الى بعض أبحاثه ليشملها ببعض التصويبات والترميمات والتعديلات. ومنها هذا البحث حول ابن مسرة الذي سيعود اليه، مبرهنا بذلك على جديته في البحث العلمي ومثابرته على ذلك. وكذا على إيمانه بنسبية المعرفة الإنسانية ونقصانها.

من جملة إشكالاته الفرعية في بحثه المذكور حول ابن مسرة. يتعلق الأمر ببحثه في المصادر الإسلامية للملهاة الإلهية المعروفة. **La Devina Comedia** لقد افترض أسين بلاثيوس بأن "دانتي ألغييري" **Dante Alighiere** صاحب هذا العمل قد استند فيه على التصورات الإسلامية الصرفة لمسألة المعاد والمعراج الإسلاميين، التي تعود إلى جملة مما تداوله المسلمون من معتقدات وأساطير في هذا المضمار، وكذا إلى ما جاء في نفس الشأن كذلك عند ابن عربي المرسي[٢٤]. وبالنظر إلى طبيعة هذا الموضوع في ذاتها وأهميته بالنسبة إلى العالم الفسيح للأدب المقارن، وبالنظر كذلك إلى ما برهن عليه أسين في هذا المضمار من قدرة على استقصاء النصوص والأفكار ونقدها عبر تتبع مناشئها وتطوراتها وتأثيراتها وتأثراتها، وعلى مقارنتها ببعضها، ودراسة مضامينها ومحتوياتها، واستنتاج ما يمكن أن يستنتج من ذلك، والاستماتة في الدفاع عنه. فلقد شكل يوم ٢٦ يناير من ١٩١٩ الذي ألقى فيه ملخصا من بحثه هذا على مسامع زملائه الأكاديميين والباحثين والمهتمين، يوما من أهم أيام الأكاديمية المعنية التي تتحدث عنه حولياتها بكل اعتزاز. والواقع أن تقديم هذا البحث في هذه الأكاديمية بالذات قد زاد من شهرته وأهميته، ومن انتشاره وانتشار إسم صاحبه في أوروبة وأميركة. وبالنظر إلى كل ما سبق ذكره، فلقد حظي ذات المجهود بعناية جم غفير من الباحثين والدارسين على اختلاف اهتماماتهم وتخصصاتهم العلمية، لينقسموا في شأن أطروحته إلى مؤيدين ورافضين[٢٥].

(٢٤) Asín Palacios. Miguel. La escatología Musulmana en la Divina Comedia. Discurso leido en el acto de su recepción en la Real Academia Española, Madrid, 1919.

(٢٥) ومن هؤلاء الرافضين لهذه الأطروحة، المستشرق الفرنسي المعروف لويس ماسنيون.
Massignon. L, "Les recherches d'Asin Palacios sur Dante; le problème des influances musulmane sur la Chrétienté médieval et les lois de la limitation littéraire", Opera minora, I, Beirut, 1963, 23-58.
والحق أن لويس ماسينيون قد توفق في نقده عندما جعله ينصب على المنهجية التي اتبعها أسين بلاثيوس في إنتاج هذه الأطروحة.

3-3-1. وفي التاسع من فبراير من سنة: ١٩٢٣ رشح أسين بلاثيوس إلى الأكاديمية الملكية للتاريخ. وبعد ما ينيف قليلا عن سنة واحدة، وفي الثامن عشر من ماي من سنة ١٩٢٤ التحق بها، مقدما في حفل استقباله على مسامع زملائه من الأكاديميين ملخصا عن أهم عمل له خص به ابن حزم القرطبي[٢٦]. يتعلق الأمر بكتابه عن الحياة الشخصية والعلمية لابن حزم. والحق أن أهمية هذا العمل لأسين بلاثيوس لا تقل عن أهمية ما ذكرناه له من مؤلفات. فلقد درس فيه نبض التاريخ العام للأندلس أولإسبانية بالنسبة اليه، من خلال الحياة العامة لابن حزم، وهو يراقب سقوط الخلافة الأموية وانهيارها. كما درس فيه كذلك مختلف مؤلفات ابن حزم في الفقه والحب والشعر والكلام والتاريخ. ناهيك عن ترجمته لكتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل، وتفصيله القول في محتوياته ومضامينه في تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية لدى المسلمين وغيرهم.

4-3-1. وتجدر الإشارة في هذا المضمار إلى أنه بالإضافة إلى هذه الأكاديميات الإسبانية، فإن كثيرا من الأكاديميات والهيئات العلمية العالمية قد فتحت لأسين بلاثيوس باب العضوية، تقديرا لما بذله من مجهودات علمية مرموقة، وتشجيعا له على مواصلتها كذلك. ويمكن أن نذكر من بينها: الجمعية الإسبانية لأميركة، والأكاديمية الملكية لوتنشبادن الهولندية، والجمعية الدولية

(٢٦) وستنشر هذه الأكاديمية لأسين بلاثيوس هذا العمل في خمسة أجزاء، وعلى مسافة خمس سنوات.
Asín Palacios. Miguel, Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas, Publicaciones de la Real Academia de la Historia, Madrid, T.I. 1927. T.II,1928. T.III. 1929. T.VI, 1929. T.V, 1932.

لتاريخ العلوم، والجمعية الملكية الأسيوية بلندن، والجمعية الأسيوية بباريس» والأكاديمية العربية بدمشق(٢٧).

2. وبجانب هذا النشاط الاستشراقي الذي توزع على هذه المعاهد والمدارس والهيآت والمؤسسات الاستشراقية والعلمية، زود أسين بلاثيوس المكتبة الاستشراقية الإسبانية والعالمية بكم هائل من الأبحاث والدراسات(٢٨). ولقد أحصى له خواكين لومبا في جرده البيبلوغرافي الذي خصه به، تسعة ومائة من العناوين التي طبعت له ونشرت في حياته، بالإضافة إلى أربعة وعشرين عنوانا آخر نشرت له بعد وفاته(٢٩). ولقد طالت هذه العناوين العديدة مجالات بحث متعددة ودراسات مختلفة. غير أنه وبالرغم من ذلك، فإنه يمكن أن نصنف غالبيتها العظمى بالنظر إلى طبيعة الموضوع المبحوث فيها، وإلى الأطروحة التي تروم الدفاع عنها، وإلى المنهج الذي توسلت به لإنجازكل ذلك. ولعله يجمل بنا -قبل ذلك- أن نشير على الأقل إلى بعض مؤلفاته التي لن نعنى بها في هذا التصنيف، ولن ندرجها فيه، إما لأن موضوعاتها لم تكن بالموضوعات الأثيرة لديه، أو لأنها

---

(٢٧) Hispanic Society of America
Koninklijke Akademie van Wetenschappen de Amesterdam.
Comité International d'Histoire des Sciences
Royal Asiatic Society de Londres.
Sociéte Asiatique de Paris.
González Palencia. Angel, op. cit, 29.

وغني عن البيان أن كتب أسين بلاثيوس ومقالاته تعد كذلك من أهم القطع المؤثثة للمكتبة الإنسانية العالمية.

(٢٨) وغني عن البيان أن كتب أسين بلاثيوس ومقالاته تعد كذاك من أهم القطع المؤثثة للمكتبة الإنسانية العالمية.

(٢٩) ويشمل هذا الرقم كذلك ما أعيد طبعه لأسين بلاثيوس، وما ترجم له من عناوين الى حدود سنة ١٩٩٠. وفي ذلك ما يعبر عن الأهمية البالغة التي ما فتئ يحتلها الرجل وتراثه الكتابي في مجال البحث والدرس العلميين.

رامت تحقيق أهداف وأطاريح أخرى، فضلنا من جهتنا عدم الخوض فيها في هذا البحث.

1-1-2. ومن هذا النوع الأخير، يمكن أن نذكر تلك العناوين التي خص بها الموضوع الموريسكي. لقد اهتم أسين بلاثيوس بهذا الموضوع في فجر حياته العلمية، ويشكل أول عنوان له فيه، العنوان السابع من بيبلوغرافيته العامة، الذي نشره في السنة الثالثة من بداية نشره لأعماله. ولا غرو في ذلك فما كان لمستشرقنا ألا يشارك في الحساسية العلمية والوجودية لعصره، أو أن يتخلف عنها [٣٠]. لذلك أدلى بدلوه كذلك بين الدلاء في هذا المجال، ونشر في العدد الثالث لمجلة: "أرغون"، في سنة ١٩٠٢ مقالتين اثنتين. أولاهما حول المشكل الموريسكي، وثانيتهما حول الوثائق المزدوجة اللغة (أي بالعربية والإسبانية) في أرشيف كاتيدرائية "توديلا" [٣١]. ولقد تابع اهتمامه بهذا المجال الموريسكي، حيث نشر في سنة ١٩٠٩ النص العربي لمجادلة محمد القيسي للنصارى، وترجمه إلى الإسبانية، ودرسه في مقدمة وهوامش وتعليقات مستفيضة [٣٢]. كما نشر في نفس السنة ضمن أمشاج "هارتويغ دورنبرغ **Hartwig Derenbourg**" دراسة مستفيضة لمجادلة موريسكية لليهود [٣٣]، حلل فيها أهم موضوعات هذه المجادلة، وأشار فيها إلى السياق التاريخي لإنتاجها في "وشقة" بمملكة أرغون

---

(٣٠) لقد لمسنا في مواضع سابقة من هذا البحث، اهتمام أسلاف أسين بلاثيوس منذ أنطونيو كوندي بالموضوع الموريسكي. ويكفي أن نشير بأن هذا الموضوع قد استقطب كثيرا من زملاء أسين بلاثيوس؛ بحيث شكل لهم ولمرحلتهم قطب جاذبية لا يقاوم.

(٣١) Asín Palacios. Miguel, "Problema morisco", Revista de Aragón, III, 1902,
Asín Palacios. Miguel, "Documentos bilinngues del archivo de la catedral de Tudela", Revista de Aragón, III, 1902, 324-325. 406-409.

(٣٢) Asín Palacios. Miguel, "La polémica anticristiana de Mohamed el Caisi", Revue Hispanique, T.XXI, N.89, New York. The Hispanic Society of america, Paris, 1909. 339-361.

(٣٣) Asín Palacios. Miguel, "Un tratado morisco de polémica contra- los judios". Extracto de Méllanges Hartwig Derenbourg, Reproducido en Obras escogidas, T. II-III, Madrid, 1948, 247-273.

خلال النصف الثاني من القرن الرابع عشر الميلادي، كما ذيلها بنشره للنص العربي الأصلي لمقدمتها وخاتمتها. والظاهر أن أسين بلاثيوس قد ودع العالم الموريسكي(٣٤)، أو على الأقل، أنه لم يعد ينشر فيه بعد سنة ١٩٢٤، تاريخ نشره لدراسته للأصل العربي الذي افترضه للرواية الموريسكية التي تحمل عنوان: "حمام زرياب"(٣٥).

2-1-2. وبالإضافة إلى هذا الموضوع الموريسكي وضع أسين بلاثيوس طائفة من العناوين الأخرى في اللغة العربية، وفي موضوعات متفرقة كذلك(٣٦). ويعد

(٣٤) Asín Palacios. Miguel, "El original árabe de la novela aljamiada El Baño de Zaieb", Homenage a Menéndez Pidal, Vol.I, Madrid, 1924, 377-388. Reproducido en Obras escogidas, T. II-III, Madrid, 1948, 275-293.

وغني عن البيان أن ما أشرنا اليه في الهامش١٨ بخصوص إشراف أسين بلاثيوس رفقة أستاذه ريبيرا على إعداد بعض طلبتهما لقوائم المخطوطات العربية والألخامية لمكتبة "لاخونطا" بمدريد، Biblioteca de la Junta de Madrid يدرج كذلك ضمن اهتماماته بالموضوع الموريسكي.

(٣٥) Asín Palacios. Miguel, "El original árabe de la novela aljamiada El Baño de Zaieb", Homenage a Menéndez Pidal, Vol.I, Madrid, 1924, 377-388. Reproducido en Obras escogidas, T. II-III, Madrid, 1948, 275-293.

(٣٦) ومنها: موضوع عن أصول الثورة الموحدية وخصائصها، وموضوع عن وضعية الدراسات العربية في إسبانية، وموضوع عن كتاب الحيوان للجاحظ، وموضوع أسماء المواقع العربية في إسبانية (الطبونوميا Toponmia)، بالإضافة الى تعريف بالمخطوطات العربية المحفوظة بدير الجبل المقدس بغرناطة. الخ.

Asín Palacios. Miguel, Origen y carácter de la revolución almohade, Revista de Argón, V. T. I, 1940, 498-506. Reproducido en Obras escogidas, II, III, 1948, 1-12.

Asín Palacios. Miguel, "L'enseignement de l'arabe en Espagne", Revue africaine, NO 293, 2O trim. Alger, 1914, 183-192. Reproducido en Obras escogidas, II, III, 1948, 112-123.

Asín Palacios. Miguel, "El "Libro de los Animales" de Jâhiz, Isis, NO. 34, XIV, Bruges, 1930, 20-54. Reproducido en Obras escogidas, II, III, 1948, 29-70.

Asín Palacios. Miguel, Contribución a la toponímia árabe de España, Publicaciones de las Escuelas de Estudios •rabes de Madrid y Granada. Serie B, N Madrid, 1940.

ولقد أعيد نشر هذا الكتاب في السنة الموالية، عن نفس المنشورات.

Asín Palacios. Miguel, Contribución a la toponímia árabe de España,2. ed. Publicaciones de las Escuelas de Estudios •rabes de Madrid y Granada. Serie B, NO 4, Madrid, 1940.

Asín Palacios. Miguel, "Noticias de los manuscritos árabes del sacro-Monte de Granada" Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino, T.1,fasc. 4, Granada, 1912, 249-278. Reproducido en Obras escogidas, II, III, 1948,71-111.

كتابه في اللغة العربية الفصحى وفي نحوها من أهم ما كتب في هذا الموضوع في إسبانية عصره. ولا غرو في ذلك، فلقد جمع مستشرقنا مادة هذا الكتاب مما كان يستخدمه في تدريس اللغة العربية لطلبته[٣٧] كما رام به كذلك تزويد الجامعة الإسبانية بمؤلف -صلب وملائم في نفس الوقت- لتعليم هذه اللغة في أقسامها.[٣٨]، ومن عناوينه في الموضوع اللغوي كذلك، تلك التي اهتم فيها بتاريخ بعض المفردات العربية. ومنها ما نشره ضمن منشورات الأكاديمية الملكية للغة الإسبانية، ومنها ما نشرله في مجلة: الأندلس[٣٩].

2-2. وإلى جانب هذه المؤلفات التي طالت موضوعات متفرقة، ترك أسين بلاثيوس للمكتبة الاستشراقية وللمكتبة الإنسانية تراثا زاخرا من مؤلفات أخرى، اهتم فيها بصفة خاصة بطرح أهم افتراضاته، والدفاع عن أهم أطروحاته. والواقع أنه يمكن أن نجمع كل تلك الافتراضات وهذه الأطروحات في أطروحة مركزية واحدة، تمحورت حولها جميع هذه المؤلفات. ذلكم من جهة. ومن جهة ثانية،

---

(٣٧) سبق أن أشرنا الى الأهمية البالغة التي كان يوليها أسين بلاثيوس للعملية التعليمية.

(٣٨) ولقد طبع هذا الكتاب أول مرة بالشرق العربي بالمطبعة الكاثوليكية ببيروت، ثم طبع مرة أخرى بمدريد، قبل أن تتوالى طبعاته لتشهد بذلك على أهميته بالنسبة لتعليم اللغة العربية في الجامعة الإسبانية. ولا يفوتنا أن نشير كذلك، الى أن وضع مثل هذا المؤلف، يعبر كذلك عن عادة استشراقية متأصلة لدى مستشرقي إسبانية الذين تناولناهم في الفصل السابق.

Asín Palacios. Miguel, Crestomatía de árabe literal con glosario y elementos de gramática, Beirut, 1936.

Asín Palacios. Miguel, Crestomatía de árabe literal con glosario y elementos de gramática, Publicaciones de las Escuelas de Estudios Arabes de Madrid y Granada, Madrid, 1939.

(٣٩) Asin Palacios. Meguil, "Etimologias: Galadrufa; !Ala!; !guay!; !ojala!; ! ole!; !uf!; "Reproducido en Obras escojidas, I, 1946, 463-473.

Asín Palacios. Miguel, "Etimologías", Al-Andalus, VI, 1936-39, 451-462. Reproducido en Obras escogidas, II, III, 1948, 473-484.

Asín Palacios. Miguel, "Etimologías", Al-Andalus, VI, 1942, 477-478.

Asín Palacios. Miguel, "Enmiendas a las etimologías árabes del"Diccionario de la lengua" de la Real Academia Española", Al-Andalus, IX, 1944, 9-41.

فإن مسألة تصنيف هذه المؤلفات، لتيسير معالجتها، تطرح بدورها صعوبات ترجع في معظمها إلى كثرتها وإلى تعدد موضوعاتها واختلافها، على الرغم من وحدة إشكالها. ومع ذلك فإنه يمكن أن نصنفها في أربعة أقسام. قسم يضم جميع العناوين التي وضعها أسين بلاثيوس لدراسة مجموعة من أعلام الفكر الإسلامي. وقسم يمكن أن ندرج فيه جميع الدراسات التي اهتم فيها بالفلسفة والمنطق وعلم الكلام من الفكر الإسلامي العام. وقسم يمكن أن يضم جميع العناوين التي وضعها في التصوف الإسلامي. وقسم عني فيه بمعالجة العلاقات الثقافية المختلفة التي جمعت بين الإسلام والنصرانية (٤٠).

1-2-2. ففيما يرجع إلى أول هذه الأقسام. فالواقع أن أسين بلاثيوس قد بدأ حياته العلمية بدراسة علم من أعلام الفكر الإسلامي خصه ببحث لنيل الدكتورة من جامعة مدريد. ونقصد بذلك أطروحته الأكاديمية التي أنجزها في موضوع عن علم الكلام والأخلاق والتصوف عند الغزالي (٤١). كما أنه قد جعل من موضوع أول عمل علمي نشر له -ليدشن بذلك طريقه إلى النشر، وحياته الحافلة في هذا المضمار- دراسة علم من أعلام الفكر المذكور. ونقصد بذلك دراستة لإبن عربي المرسي التي نشرها في ١٨٩٩. ولم ينقطع أبدا اهتمامه لا بأبي حامد، ولا بمحيي

(٤٠) ولا بد من التنبيه في هذا المضمارعلى أن اهتمام أسين بلاثيوس بالعلاقات الثقافية بين الإسلام والنصرانية، إذ تعبر عنه بصفة مباشرة مجموعة مخصوصة مما خلفه من عناوينه العديدة، فإنه يثوي كذلك خلف جميع دراساته للإسلام والفكر الإسلامي، ويبسط هيمنته عليها، ليشكل بذلك منطلقها وهدفها في نفس الوقت.

(٤١) Asín Palacios. Miguel, Algazel: Dogmática, Moral y Ascética, Colección de Estudios árabes, VI, (Estudiosfilosófico-teológicos, I), Zaragoza, 1901.

الدين (٤٢). فلقد عاد إلى كليهما في بعض مراحل حياته. بل لقد جعل منهما مطية للتعبير عن أطروحته المركزية في علاقة الإسلام والفكر الإسلامي بالنصرانية والفكر النصراني، والدفاع عنها. هكذا وضع في أولهما مقالات عديدة تناول فيها جوانب دالة مما تركه من مؤلفات في الكلام والتصوف والتربية وأصول الفقه الخ (٤٣). كما خصه كذلك بكتاب ضخم -من خمس وأربعين وثمان مأة وألف صفحة في أربعة أجزاء- دافع فيه عن أطروحته في البعد النصراني لتصوف أبي حامد الغزالي بصفة خاصة، وللتصوف الإسلامي بصفة عامة (٤٤). وكذلك الشأن في ثانيهما. فلقد حظي عنده باهتمام بالغ تجسد في كثرة المقالات التي نشرها عن

---

(٤٢) Asín Palacios. Miguel, "Mohidin", Homenaje a Menéndez Pelayo en el año vigésimo de su profesorado, Estudios de erudición española, II, Madrid, 1899, 217-256.

(٤٣) Asín Palacios. Miguel, "Psicología de la creencia según Algazel", Revista de Aragón, III, 1902, 51-65. 116-120. 184-194. 296-301. y 358-392

Asín Palacios. Miguel, "Sens du mot "Tehafot" dans les oeuvres d'El Ghazali et d'Averroes, Trad. par J.Robert, Revue Africaine, N >et 262, Alger, 1906, 185-203. Reproducido en Obras escogidas, II-III, op.cit,217-243

Asín Palacios. Miguel, "La psicología del éxtasis en dos grandes místicos musulmanes (ALgazel y Mohidin Abenarabi), Cultura Española, I, Madrid, 1906, 209-235.

Asín Palacios. Miguel, "La mystique d'Al-Gazali", Méllanges de la Faculté Orientale, VII, Beyrouth, 1914, 67-104.

Asín Palacios. Miguel, Un compendio musulmán de pedagogía: el "Libro de la introducción a las ciencias de Algazel", Zaragoza, 1924,

Asín Palacios. Miguel,"Una sinopsis de la ciencia de los fundamentos jurídicos según Algazel (Análisis y extractos de la introducción de su Mostasfa), Tirada aparte del Anuario de Historia del Derecho Español, T. II, 19255.

Asín Palacios. Miguel, el justo medio en la creencia. Compendio de Teología dogmática de Algazel. Traducción española, Publicación del Instituto Valenia de Don Juan, Madrid, 1929.

(٤٤) Asín Palacios. Miguel, La espiritualidad de Algacel y su sentido cristiano, T.I. Publicaciones de las Escuelas de Estudios Arabes de Madrid y Granada. Serie A, N

Madrid, 1934. Asín Palacios. Miguel, La espiritualidad de Algacel y su sentido cristiano, T.II. Publicaciones de las escuelas de Estudios •rabes de Madrid y Granada. Serie A, N Madrid, 1935.

Asín Palacios. Miguel, La espiritualidad de Algacel y su sentido cristiano, T.III. Publicaciones de las escuelas de Estudios •rabes de Madrid y Granada. Serie A, N

Madrid, 1936.

Asín Palacios. Miguel, La espiritualidad de Algacel y su sentido cristiano, T.IV. Publicaciones de las escuelas de Estudios Arabes de Madrid y Granada. Serie A, Nº 2, Madrid, 1941.

شخصه وفي مؤلفاته وأفكاره الصوفية (٤٥)، مثلما تجسد كذلك في نشره له لرسالة القدس (٤٦)، وفي تخصيصه كذلك بمؤلف ضخم، دافع فيه كذلك عن تبادل التأثير والتأثر بين التصوف الإسلامي والتصوف النصراني (٤٧).

وإلى جانب كل من الغزالي والكبريت الأحمر، فلقد اهتم أسين بلاثيوس بثلة من الأعلام الإسلامية الأندلسية الأخرى. ويأتي في مقدمتهم أبو بكر ابن الصائغ ابن باجة؛ بحيث عرف به وبجوانب من فلسفته في مقالة متقدمة له بعنوان:

---

(٤٥). Asín Palacios. Miguel, "La Psicología según Mohidin Abenarabi", Actes du XIV Congrès International des Orientalistes, T. III, Paris, 1906, 79-191.
Asín Palacios. Miguel, "El místico murciano Abenarabi. (Monografías y documentos), I, Autobiografía cronológica", B.R.A.H.T. LXXXVII, Madrid, 1925, 96-173.
Asín Palacios. Miguel, "El místico murciano Abenarabi. (Monografías y documentos), II, Noticias Autobiografía de su "Risalat Al-Cods", B.R.A.H.T. LXXXVII, Madrid, 1925, 512-611.
Asín Palacios. Miguel, "El místico murciano Abenarabi. (Monografías y documentos), III, Caracteres generales de su sistema", B.R.A.H.T. LXXXVIII, Madrid, 1926, 582-637.
Asín Palacios. Miguel, "El místico murciano Abenarabi. (Monografías y documentos), IV, Su teología y sistema del Cosmos, B.R.A.H.T. LXXXVII, Madrid, 1928, 654-751.
Asín Palacios. Miguel, "de la mystique d'abenarabi. Les états et demeures et les charismes", Revue d'Ascétique et de Mystique, T. XII, Toulouse, 1931, 29-43.
Asín Palacios. Miguel, Ibn 'Arabî de Murcia. Risâlat al-Quds (Bibliografías). Publicaciones de las Escuelas de Estudios Arabes de Madrid y Granada, Serie B, N. 5, Madrid, 1939.

(٤٦) Asín Palacios. Miguel, Ibn 'Arabî de Murcia. Risâlat al-Quds (Bibliografías). Publicaciones de las Escuelas de Estudios Arabes de Madrid y Granada, Serie B, N. 5, Madrid, 1939
Asín Palacios. Miguel, Vidas de Santones andaluces. "La epístola de la Santidad" de Ibn 'Arabi de Murcia. Publicaciones de las Escuelas de Estudios Arabes de Madrid y Granada, Madrid, 1933.

ولقد طبع هذا الكتاب مرة أخرى.
Asín Palacios. Miguel, Vidas de Santones andaluces. "La epístola de la Santidad" de Ibn 'Arabi de Murcia. Madrid, 1981.

(٤٧) Asín Palacios. Miguel, El Islam cristianizado. Estudio del "Sufismo" a través de las obras de Abenarabi de Murcia, Madrid, 1931.

ولقد ترجمت مقدمة هذا الكتاب الى الفرنسية لتضمنها لأطروحته المركزية.
Asín Palacios. Miguel, "L'Islam christianizé; caractères de la spiritualité d'Ibn Arabi", Traducción del Padre Barea, Maroc catholique, 1935.-1936.

ولقد أعيد طبع هذا الكتاب بالنظر الى أهميته، ودليلا كذلك على مدى تجدر أطروحاته في إسبانية والغرب النصراني، وهيمنتها عليهما.
Asín Palacios. Miguel, El Islam cristianizado. Estudio del "Sufismo" a través de las obras de Abenarabi de Murcia, Madrid, 1981.

" الفيلسوف السرقسطي ابن باجة " (٤٨). وبالنظر إلى كونه لم يستطع أن يستخدم مؤلفات ابن باجة، واكتفى بالرجوع فقط إلى ابن رشد وابن خلكان وابن أبي أصيبعة وآخرين للحديث عنه. ولكونه -كما أشرنا سابقا- دأب على العودة إلى جل موضوعاته ليتابع البحث فيها ويجددها بدراسات وأبحاث أخرى (٤٩)؛ فلقد استعاد اهتمامه بأبي بكر في مراحل تالية من حياته العلمية. ولقد تمثل ذلك في ترجمته ودراسته لما توافر له هذه المرة من مخطوطات مؤلفات هذا المفكر العزيز عليه(٥٠). والمقصود بذلك، ترجمته ودراسته لكتاب النبات (٥١)، ولرسالة اتصال العقل بالإنسان (٥٢)، ولرسالة الوداع (٥٣)، ولتدبير المتوحد (٥٤).

---

(٤٨) ولقد نشرها في عددين متتالين من مجلة : أرغون.
Asín Palacios. Miguel, "El filósofo zaragozano Avempace", Revista de Aragón, I, 1900, 193-97. 234-38. 278-81. 338-40, II, 1901, 241-46-301-303. 348-350.

(٤٩) وكما أنه يكمن في هذا الأمر دليل على جدية مستشرقنا وصرامته العلميتين، فإنه كان يرى مع ذلك ضرورة أن ينشر الباحث كل ما يتمكن من إنجازه، بغض النظر عن مدى اكتماله أو نقصانه، ما دام أنه سيعود اليه لصقله وتتميمه. ولم يكن يشترط في ذلك غير التحلي بمجموعة من المعايير والمبادئ من نكران للذات وإخلاص في العمل، والتزام لأقصى درجات الصرامة العلمية، والصدق في كل ذلك.
ذلكم هو ما يتضح من نصائح كان ينصح بها قريبه " خايمي أوليفر أسين " Jaime Oliver Asín، حسب شهادة إبنة هذا الأخير المستشرقة الإسبانية المعاصرة : دولوريس أوليفر Dolores Oliver
Lomba. Joaquín, "Don Miguel Asín Palacios, op. cit, 136.

(٥٠) عزيز عليه، بمعنى انتسابه الى سرقسطة التي ينتسب اليها أسين بلاثيوس نفسه، وانتسابه الى الأندلس التي يحتفي بها مستشرقنا من خلال بحثه فيه ودراسته له، ولمن سنذكر من الأعلام الأندلسية -فيما يليه- كذلك. والواقع أن أسين بلاثيوس يصدر في هذا الإحتفاء عن هاجس وطني صرف اقتضته منه ضرورة المفاخرة على أوروبة بإبراز الأفضال التاريخية والعلمية الإسبانية عليها.
أما المخطوطات التي توافرت له في هذا المضمار، فهي التي كانت محفوظة في خزانتي : " أكسفورد " و " برلين ". وهي معروفة اليوم ومشهورة.

(٥١) Asín Palacios. Miguel, "Avempace botánico", Al-Andalus, V. 1940, 255-99.

(٥٢) Asín Palacios. Miguel, "Tratado de Avempace sobre la unión del intelecto con el hombre", Al-Andalus, VII. 1942, 1-47.

(٥٣) Asín Palacios. Miguel, "La "Carta del Adios" de Avempace", Al-Andalus, VIII. 1943, 1-87.

(٥٤) Asín Palacios. Miguel, El régimen del solitario por Avempace, Ed. y trad. de ----- Publicaciones de las Escuelas de Arabes de Madrid y Granada, Madrid y Granada, 1946.
ولقد برهن أسين بلاثيوس في نشره لهذا الكتاب وترجمته على قدرته على تحقيق مثل هذا النص، =

أما بالنسبة لابن حزم فلقد رآى فيه مستشرقنا: "واحدا من أهم مفكري إسبانية الإسلامية [. . .] و مؤرخا وشاعرا وأديبا وفقيها ومتكلما وشارحا ومجادلا وميتافيزيقيا ومؤلفا في المنطق والأخلاق والسياسة"(٥٥). لذلك أولاه بدوره اهتماما بالغا بحيث عمد إلى اقتسام اكتشافه له مع قرائه وزملائه المستشرقين؛ فعرف به في دراسات عديدة، ودرس مؤلفاته، وترجم له بعضا منها. والواقع أن اهتمامه هذا يعود إلى وقوفه على طوق الحمامة خلال رحلة قام بها في سنة: ١٩٠٧ إلى ليْدن بهولندة، ودراسته لهذا الكتاب(٥٦). وبعد سنتين من ذلك أخذ ينشر بصفة متتالية مجهوداته المذكورة. فدشنها بمقالته عن منظور ابن حزم للوضعية الدينية لإسبانية الإسلامية(٥٧)، ليترجم له بعد ذلك كتابه عن الأخلاق والسير(٥٨). وبعد

= الذي حال الموت بينه وبين إنجازه. فلقد بين كيف أن النص الذي أضافه مونك MunK الى هذا الكتاب -عند ترجمته- لتتميمه، هو لأبي نصر الفرابي وليس لابن باجة. كما عمل بدوره على ترميم كتاب هذا الأخير، تدبير المتوحد في ضوء ما جاء عنده في: رسالة الوداع، وفي رسالة: اتصال العقل بالإنسان.

Lomba. Joaquín, "Don Miguel Asín Palacios, op. cit, 148.

(٥٥) "Uno de los más fecundos polígrafos y originales pensadores dela España mususlmana [...] Historiador, poeta, literato, jurisconsulto, teólogo, exegesta, moralista, lógico, escritor de política, psicólogo, polemista y metafísico, ..."

Asín Palacios. Miguel, Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas, T. I, Publicación de la Real Academia de la Historia, Madrid, 1927, 5.

(٥٦) والجدير بالذكر أن أسين بلاثيوس لم يكن يحب السفر، وكان يتفاداه ما أمكن له ذلك، ليتفرغ بصفة تامة الى أبحاثه ودراساته، وتدريسه بالجامعة الإسبانية.

Lomba. Joaquín, "Don Miguel Asín Palacios, op. cit, 136.

(٥٧) Asín Palacios. Miguel, "La indiferencia religiosa en la España musulmana según Abenhazam, historiador de las religiones y las sectas", Cultura Española, V. 1907, 297-310.

(٥٨) Asín Palacios. Miguel, Los caracteres y la conducta. Tratado de moral práctica por Abenházam de Córdoba. Traducción española por ------. Publicación del centro de estudios Históricos, Madrid, 1916.

تخصيصه لخطاب استقباله في الأكاديمية الملكية للتاريخ، لدراسة تأريخ ابن حزم للأفكار الدينية، بوصفه أول مؤرخ لمثل هذه الأفكار(٥٩)، شرع في نشر أهم عمل له حول ابن حزم المتمثل في دراسته المستفيضة لكتاب الفصل وترجمته(٦٠).

وإلى جانب هذه الأعلام التي حظيت بهذا الكم الهائل من أبحاث أسين بلاثيوس ودراساته، فلقد اهتم كذلك بطائفة أخرى من الأعلام الأندلسية. ويمكن أن نذكر له في هذا المضمار بحثه في "أصول الفلسفة الإسلامية الإسبانية" الذي عمل فيه على إعادة تأسيس بواكير القول الفلسفي في هذه الجهة، ممثلة في ابن مسرة ومدرسته بالأندلس. والحق أن مستشرقنا قد استفرغ في هذا التأسيس جهدا

---

(٥٩) Asín Palacios. Miguel, El cordobés Abenhazam, primer historiador de las ideas religiosas. Discurso leido ante la Real Academia de la Historia en la recepción pública de --------, el 18 de mayo de 1924, Madrid, 1924.

ولقد صدرت هذه الدراسة والترجمة ضمن منشورات الأكاديمية الملكية للتاريخ في خمسة أجزاء، وفيما بين سنة: ١٩٢٧ وسنة: ١٩٣٢

Asín Palacios. Miguel, Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas, Publicación de la Real Academia de la Historia, T.I , Madrid, 1927. T. II, Madrid, 1928. T.III, Madrid, 1929. T.IV, Madrid, 1929. T. V, Madrid, 1932.

وقبل إصداره لهذا العمل الضخم، أصدر أسين بلاثيوس، مقالة بالفرنسية عن علم الكلام عند هذا المفكر.

Asín Palacios. Miguel, "La théologie dogmatique d'Abenhazam de Cordoue", Revue des Sciences philosophiques et théologiques, 1930, 51-62.

(٦٠) ولقد صدرت هذه الدراسة والترجمة ضمن منشورات الأكاديمية الملكية للتاريخ في خمسة أجزاء، وفيما بين سنة: ١٩٢٧ وسنة: ١٩٣٢

Asín Palacios. Miguel, Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas, Publicación de la Real Academia de la Historia, T.I , Madrid, 1927. T. II, Madrid, 1928. T.III, Madrid, 1929. T.IV, Madrid, 1929. T. V, Madrid, 1932.

وقبل إصداره لهذا العمل الضخم، أصدر أسين بلاثيوس، مقالة بالفرنسية عن علم الكلام عند هذا المفكر.

Asín Palacios. Miguel, "La théologie dogmatique d'Abenhazam de Cordoue", Revue des Sciences philosophiques et théologiques, 1930, 51-62.

ملحوظا برهن فيه على قدراته الفيلولوجية الهائلة في إنجازه لهذه العملية (٦١). كما يمكن أن نذكر له كذلك اهتمامه بابن طملوس. فلقد عرف به وبكتابه في المنطق (٦٢)، قبل أن ينشر النص العربي لهذا الكتاب وينقله إلى الإسبانية (٦٣). كما يتعين أن نسجل له كذلك الاهتمام الذي أولاه لإبن العريف؛ بحيث عرف به وبكتابه محاسن المجالس في منشورات جامعة مدريد (٦٤)، قبل أن ينشر النص العربي لهذا الكتاب ويدرسه ويترجمه إلى الإسبانية (٦٥).

---

(٦١) Asín Palacios. Miguel, Abenmasarra y su escuela. op.cit.

والجدير بالذكر، أنه بالنظر الى أهمية هذا الكتاب، التي احتفظ بها على الرغم من ظهور الكتب الأصلية لابن مسرة التي لم يكن ليستطيع أسين بلاثيوس أن يستخدمها، لكونها كانت تعد مفقودة في زمانه، فلقد ترجم في سنة: ١٩٨٧ الى الإنجليزية، ونشر بها. كما ترجم من قبل الى العربية، ولم ينشر بعد. ولقد وقفنا على هذه الترجمة الأخيرة، وطمعنا في استخدامها، غير أنه بعد فحصنا لها، تبدد أملنا فيها، لكونها لم تتوفق دائما في نقل مضامين النص الأصلي.

Douglas. E. M y Yoder. H.W, The Mystical Philosophiy of Ibn Masrra his fllowers, Trad, inglesa de ---------, Leiden, 1987.

أشهبر. م.ع إبن مسرة ومدرسته. أصول الفلسفة الإسلامية بالأندلس، ترجمة: ـــــ، فاس، ١٩٨٣. نسخة مرقونة، ومحفوظة في خزانة مكتبة الأب خ. م. بارخة الإسلامية بمدريد.

Biblioteca Islámica Félix Maria Pareja. Madrid

(٦٢) Asín Palacios. Miguel, "La logique de Ibn Tomloûs d'Alcira", Extracto de La Revue tunisienne, Tunez, 1909. Extracto de la conferencia dada bajo este título en Copenhage, Congré International des Orientalistes, 1908, Reproducido en Obras escogidas, II - III, op. cit, 153-162.

Asín Palacios. Miguel, Introducción al arte de la Lógica, por Abentomlús de Alcira. Texto árabe y traducción española, Publicación del Centro de Estudios Históricos, Madrid, 1916.

(٦٣). Asín Palacios. Miguel, Introducción al arte de la Lógica, por Abentomlús de Alcira. Texto árabe y traducción española, Publicación del Centro de Estudios Históricos, Madrid, 1916

(٦٤) Asín Palacios. Miguel, "El místico Abulabas Benlarif de Almería y su Mahasin AL-Machalis", Boletín de la Universidad de Madrid, Madrid, 1931. Reproducido en Obras escogidas, II - III, op. cit, 219-242.

Asín Palacios. Miguel, Ibn al-Arîf, Mahâsin al-majâlis, Texto árabe, Trad. y Comentario por -------, Collection de textes inédits relatifs à la mystique musulmane, T.III, Paris, 1933.

(٦٥) Asín Palacios. Miguel, Ibn al-Arîf, Mahâsin al-majâlis, Texto árabe, Trad. y Comentario por -------, Collection de textes inédits relatifs à la mystique musulmane, T.III, Paris, 1933.

2-2-2 . أما بالنسبة إلى ثاني تلك الأقسام؛ أي ذلك الذي يمكن أن ندرج فيه اهتمامات أسين بلاثيوس بالفلسفة والمنطق وعلم الكلام، فالواقع أن ما خلفه بصفة مباشرة في هذه الموضوعات لا يعد كثيرا بالنظر إلى ما تركه في التصوف مثلا. غير أن ذلك لا يعني بأنه لم يضمن أغلب عناوينه في هذا الموضوع -من المذكورة أعلاه- بعض تناولاته وتصوراته للفلسفة أو للمنطق، وبصفة خاصة لعلم الكلام في الإسلام.

ففيما يرجع إلى الفلسفة الإسلامية. فلقد سبق أن ذكرنا له عناوين دالة على اهتمامه بهذا الموضوع في معرض ذكرنا لما خصصه من أبحاث لكل من ابن باجة وابن مسرة ضمن اهتمامه بالأعلام الأندلسية. وبقي أن نشير إلى عنوان آخر له في نفس الموضوع تناول فيه تأثر القديس "طوماس الأكويني" **Santo Tomás de Aquino** بفيلسوف قرطبة ابن رشد وأخذه منه لبناء نسقه الفلسفي والكلامي(٦٦). وفيما يخص عناية مستشرقنا بالمنطق. فالواقع أنه يحتل في هذا المضمار مكانة متميزة بين زملائه من المستشرقين، وغيرهم من دارسي تاريخ هذا العلم في الإسلام. لقد كان سباقا إلى التعريف بمنطق ابن طملوس، وكذلك إلى نشر كتابه وترجمته إلى الإسبانية، كما سبقت الإشارة إلى ذلك أعلاه. أما اهتمامه بعلم الكلام في الإسلام، فلقد عبر عنه في إحدى أبحاثه المبكرة؛ ونقصد بذلك أطروحته الجامعية التي عالج فيها -من ضمن ما عالجه- أصول المعتقدات الإسلامية عند الغزالي(٦٧). وإذ لم ينفك عن العودة اليه بين ثنايا جل أبحاثه الخاصة

(٦٦) Asín Palacios. Miguel, "EL Averroismo teológico de Santo Tomas de Aquino", Homenaje a D.Francisco Codera en su jubilación del profesorado, Zaragoza, 1904, 271-331. reproducido en Huellas del Islam. Sto. Tomás de Aquino. Turmeda. Pascal. S. Juan de la cruz, Madrid, 1941, 12-71.

(٦٧) Asín Palacios. Miguel, Algazel: Dogmática, Moral y Ascética, op. cit

بالتصوف والفلسفة، فلقد استرجعه بصفة خاصة عند ترجمته وتقديمه لكتاب "الاقتصاد في الاعتقاد" لأبي حامد الغزالي(٦٨)، وكذلك الشأن عند دراسته لهذا العلم عند إبن حزم(٦٩).

3-2-2. وفيما يرجع إلى القسم الخاص بدراسة التصوف الإسلامي، فالحق أنه هو القسم الذي استقطب أغلب مجهودات أسين بلاسيوس، بحيث خصه بجل اهتماماته ومجهوداته العلمية. ويمكن أن نستدل على ذلك بتلك القوائم الطويلة من العناوين التي خص بها كل من أبي حامد الغزالي ومحيي الدين بن عربي، التي ذكرناها له في معرض تناولنا لدراساته للأعلام الإسلامية(٧٠). ولكوننا سنعود إلى تناوله لهذا التصوف وللعلاقة التي نسجها له مع نظيره التصوف النصراني في فصل خاص من هذا البحث، فلقد ارتأينا أن نكتفي الآن بهذه الملاحظة في هذا الموضع.

1-4-2-2. ولا بد من التنبيه -مرة أخرى- في مستهل تناولنا للقسم الرابع من الأقسام التي صنفنا فيها مؤلفات أسين بلاثيوس، إلى أن اهتمامه بموضوع هذا القسم لم يتبلور عنده في طائفة محددة من مقالاته وكتبه فقط، بل كذلك في جل ما خلفه من أبحاث ودراسات. ولا غرو في ذلك، فلقد اتخذ مستشرقنا من رصد مختلف العلاقات الثقافية بين الإسلام والنصرانية والبحث فيها ودراستها، مطية لتأسيس أطروحته المركزية في الإسلام والفكر الإسلامي وتسويغها والدفاع عنها.

---

(٦٨) Asín Palacios. Miguel, El justo medio en la creencia, op. cit.

(٦٩) Asín Palacios. Miguel, "La théologie dogmatique d'Abenhazam de Cordoue. op. cit

(٧٠) كما يمكن أن نستدل على ذلك بطائفة من العناوين الأخرى التي سنعود اليها عند تناولنا لعلاقة التصوف الإسلامي بالتصوف النصراني عند أسين بلاثيوس.

وإذ عبر عن هذا الهاجس في غالبية مؤلفاته كما ذكرنا، فلقد خصه بطائفة من أبحاثه ودراساته، لا يمكن أن نتلافى ذكرها، والتعريج كذلك على مضامين بعضها.

ولقد دشن أبحاثه في هذا الموضوع في فترة مبكرة من حياته العلمية، بدراسته لتأثير الفكر الفلسفي الإسلامي في نظيره النصراني، ممثلا في تأثر القديس طوماس الأكويني بابن رشد في التوفيق بين العقل والدين(٧١). والحق أن أسين بلاثيوس قد استفرغ في هذا البحث جهدا ملحوظا في تمثل هذا الإشكال عند ابن رشد، ومقارنته بنظيره عند القديس المذكور، ليخلص في مرحلة أولى إلى أن كلا من الفيلسوفين والمتكلمين قد اقتسما أفكارا وأطروحات ومناهج واحدة في هذا المضمار، وليدافع عن ذلك بأدلة نصية عديدة، اقتطفها من كتبهما المعروفة في هذا الصدد(٧٢). وبعد تأكيده لهذه الخلاصة، وبالنظر إلى الأسبقية الزمنية لابن رشد عن طوماس الأكويني، افترض ليؤكد بعد ذلك، ليس فقط، تأثر ثاني هذين المفكرين بأولهما، بل أخذه منه ونقله لأفكاره ولنهجه، نقلا طال في كثير من الأحيان الكلمات والعبارات، والمعاني والمضامين كذلك(٧٣). ولكون مستشرقنا كان يدرك تمام الإدراك مدى جدة طرحه هذا وجرأته في نفس الوقت، فلقد دافع عنه عبر بحثه عن القنوات المفترضة التي عبر من خلالها الفكر الرشدي إلى طوماس الأكويني، ومن خلال إقصائه لجملة من الافتراضات الأخرى التي تذهب إلى

---

(٧١) Asín Palacios. Miguel, "El Averroismo teológico de Santo Tomás de Aquino", op. cit

(٧٢) Ibid, 42- 49.
ونقصد بكتبهما المعروفة في هذا الباب: تهافت التهافت، وفصل المقال، والكشف عن مناهج الأدلة، والضميمة لابن رشد. وكتب: Suma contra gentiles و Suma theologica وCom in de Anima لطوماس الأكويني.

(٧٣) "El pensamiento religioso de Averroes, estudiado en sí mismo, contrastado con el de los averroistas latinos y comparado con el de Santo Tomás, aparece, pues, análogo en un todo al de este último: analogía en la actitud o punto de vista general, analogía en las ideas y ejemplos, analogía, a veces, hasta en las palabras: tal es la conclusión que se impone al ispíritu, tras de un examen atento de los pasajes paralelos que hemos insertado.."

إمكانية نقل كل من المفكرين المتكلمين من مصادر واحدة أو مشتركة[٧٤]. لقد انتقل الفكر الرشدي إلى طوماس الأكويني عبر نفس الطريق التي انتقلت منها الثقافة الإسلامية إلى أوروبة خلال القرن الثالث عشر الميلادي؛ أي عبر قناة الترجمة. وإذ استدل أسين بلاثيوس على هذا الأمر بما قدمه فيه "ميكيل إسكوت" **M.Escoto** من ترجمات لكتب فيلسوف قرطبة[٧٥]، ساق كذلك دليلا آخر يكمن عنده في ما أسفرعنه مشروع "رايموندو دي بينيافورت" **Raimondo de Peñafort** من نتائج دالة في هذا المضمار. لقد كان لتأسيس مدارس تعليم اللغات الشرقية، لتكوين الدعاة إلى النصرانية والمنصرين ضمن هذا المشروع، أثر بالغ في تمكن كثير من هؤلاء من اللغة العربية، والثقافة الإسلامية كذلك[٧٦]. ومن بين أشهرهم في هذا المجال وأقواهم، "رايموندو مارتين" **Raimondo Martín** الذي ضمن كتابه في مجادلة المسلمين واليهود "ضميمة" ابن رشد المشهورة في العلم الإلهي، ليتيح بذلك المجال لرفيقه في المشروع المذكور، القديس طوماس الأكويني، أخذها منه واستخدامها في صياغة أفكاره الفلسفية والكلامية[٧٧].

---

(٧٤) "Por exclusión, pues, nos vemos reducidos a aceptar la- imitación directa del tipo musulmán, si hemos de dar explicación científica al fenómeno de analaogía que se nos ha presentado". Ibid, 53

(٧٥) Ibid, 64.

(٧٦) سبق أن تناولنا هذا المشروع في الفصل الخاص برافد المجادلة الدينية من روافد الاستشراق الإسباني في العصور الوسطى.

(٧٧) Asín Palacios. Miguel, "El Averroismo teológico de Santo Tomás de Aquino", op. cit65. 67.
ولقد قدم أسين بلاثيوس في هذا المضمار أدلة نصية عديدة استقاها من وقوفه على كتاب رامون مارتي المذكور، وعلى "ضميمة" ابن رشد ومقارنته بين مضامينهما ومنهجهما. والحق أن رمون مارتي قد ترجم بالفعل هذه الضميمة الى الاتينية، في معرض أخذه من الثقافة الإسلامية ومناقشتها ومجادلتها.
Raymundi Martini, Pugio fidei adversus Mauros et Iudaeos, Paris, 1651, Folios, 200-202.
وتجدر الإشارة في هذا الصدد الى أن أحد الدارسين من المستشرقين الإسبانيين لإبن رشد "مانويل ألنسو"، قد ترجم بدوره الى الإسبانية ترجمة مارتي المذكورة.
Alonso. Manuel, teología de Averroes (Estudios y documentos) Madrid-Granada, 1947, =365-365.

2-2-4-2 . وبالإضافة إلى دراسته لتأثير الثقافة الإسلامية في الثقافة النصرانية، ضمن هذا المجال الفلسفي والعقدي من مجالات علاقاتهما وتفاعلاتهما، تتبع أسين بلاثيوس تحققات هذا التأثير وتمظهراته وإنجازاته في مجال الآداب التخيلية المخترقة بالمعتقدات الدينية والأسطورية في الموت والمعاد. ونقصد بذلك أبحاثه ودراساته المتعددة لعلاقة "دانتي ألغييري **Dante Alighieri**" بالثقافة الإسلامية، وتأثير هذه الثقافة فيه، وتقليده لها وأخذه منها في إعداد رائعته المشهورة والخالدة في الآداب العالمية: "الكوميديا الإلهية". وجريا على عادته في متابعة أبحاثه وتتميمها وتطويرها، أخذ أسين بلاثيوس البذرة الأولى لتلك الأبحاث وهذه الدراسات مما عرض اليه عند تأسيسه لفلسفة ابن مسرة ومدرسته، عن انتقال الأفكار الأفلوطينية والصوفية عبر هذا المفكر الأندلسي إلى العقائد النصرانية السكولاستيكية، وإلى "الفيلسوف الشاعر، صاحب الشهرة العالمية: دانتي ألغييري . . . " ولقد استطاع أن يثبت من جديد هذه الفكرة، وأن يستدل عليها بشهادات عديدة، وأن يرتقي بها إلى مستوى أطروحة ودافع عنها باستمرار. والحق أنه قد استفرغ جهدا بالغا في هذا المضمار بوأه مكانة متميزة بين المجددين في الدراسات الدانتية من جهة، وفي الدراسات الإسلامية والأندلسية، وعلاقة الإسلام

=ولا بد من التنبيه كذلك الى أن أسين بالثيوس، قد استعاد هذا الموضوع، في مقالة أخرى له درس فيها كذلك الأصول الإسلامية غير المبحوثة للفكر الكلامي السكولاستيكي. ولقد قدم في هذه الدراسة كذلك أدلة أخرى عن مدى أخذ كل من طوماس الأكويني ورايموندو مارتين من ابن رشد، ومدى استخدامهما كذلك لنهجه البرهاني في الدفاع عن المعتقدات الدينية. وذلك ضمن أخذهما معا من مفكري الإسلام الأخرين من مثل الغزالي وابن سينا وابن باجة وابن طفيل.
Asín Palacios. Miguel, "Un aspecto inexplorado de los orígines de la teología escolástica", Méllanges Mandonnet, II, Paris, 1930, 55-66.

بالنصرانية من جهة ثانية. وذلك على الرغم من الإنتقادات التي وجهت اليه، وبفضلها وفضل الردود التي استلزمتها منه وخصها بها(٧٨).

يرى أسين بلاثيوس، ضمن هوسه بالبحث عن الأصول، وولعه بتتبع التأثيرات والمؤثرات، بأن الكوميديا الإلهية لدانتي لا ترجع إلى محاكاته أو تعامله مع أفكار أومعتقدات أو أساطير ثقافته الأصلية، ولا إلى مجرد قدحه لزناد خياله الخلاق، بل إلى تقليده لنماذج إسلامية صرفة للمعراج وللمعاد وأخذه منها(٧٩). ولقد استدل

(٧٨) لقد وجهت لأسين بلاثيوس انتقادات كثيرة ومتعددة المشارب والمناهج. غير أنها لم تزده الا ثباتا في موقفه؛ بحيث كان يجعل منها مهمازا جديدا لتوليد استدلالات أخرى على أطروحته. ولعل أهم نقد وجه اليه ضمن مجال تخصصه -وباعترافه الشخصي بذلك- هو نقد صديقه لويس ماسينيون.

Massignon. Luis, Les recherches d'Asín sur Dante: le problème des influences musulmane sur la chrétienté médievale et les lois des limitations litteraires, Revue du Monde Musulman, N>. 36, Paris, 1918-19, 23-58.

وتجدر الإشارة الى أن أسين بلاثيوس بعدما استنفد الوقت الذي اتخذه لدراسة جميع هذه الانتقادات، وضع عليها ردودا مفصلة، ونشرها ضمن طبعاته الأخرى لكتابه عن حضور المعاد الإسلامي في الكوميديا الإلهية.

Asín Palacios. Miguel, "La Escatología musulmana en la Divina Comedia Historia y crítica de una polémica", Il Giornale Dantesco, YYVI, No 4, 1923, 289-307; Vol. XXVII, 1924, 1-27. 149-158, Firenze, Leo S. Olschi, 1923-24.

وبالنظر الى أهمية هذا الكتاب، فلقد توالت طبعاته الى الطبعة الرابعة التي صدرت في مدريد سنة "١٩٨٤.

أما الطبعة التي نستخدمها ونحيل عليها في هذا البحث، فهي الطبعة الثالثة:

Asín Palacios. Miguel, "La Escatología musulmana en la Divina Comedia Historia y crítica de una polémica", 3. edición. Instituto Hispano Arabe de Cultura, Madrid, 1961.

(٧٩) لا ينفي أسين بلاثيوس -بطبيعة الحال- هذا الخيال ولا مقدرة دانتي الإبداعية، بل ينفي عدم تفاعل كل من هذه وذاك مع الثقافة الإسلامية في هذا المضمار. وهو بذلك يرد على بعض المتخصصين في "الدراسات الدانتية" الذين يرجعون ما لا يجدون له أصلا في المعتقدات النصرانية للقيامة من الكوميديا الإلهية، الى خيال مؤلفها، وخياله فقط.

"... lo musulman se nos aparecía como la clave de gran parte de lo explicado ya y de lo inexplicado en la Divina Comedia, es decir, de lo que los dantistas explicaban por sus precursores cristianos y de lo que, por inexplicable, atribuían a la genial fantasía creadora de Dante".

Asín Palacios. Miguel, "La Escatología musulmana en la Divina Comedia, op. cit, 3.

وتجدر الإشارة الى أن محمد عبد المالك الكتاني قد عضد بدوره هذا القسم من أطروحة أسين بلاثيوس في موازنته بين الكوميديا الإلهية لدانتي وقصة المعراج النبوي. غير أن ذلك لم يمنعه من أن يؤكد من جهته على أهمية الخيال ودوره في صياغة دانتي لكوميديته. كما لم يمنعه كذلك من=

على ذلك بأدلة نصية كثيرة، تؤول في مجملها إلى وقوفه على عدد كبير من الأشباه والنظائر بين ما تغنى به دانتي في ملهاته، وبين ما تبلور في الثقافة الإسلامية من معتقدات وأساطير في نفس الموضوع؛ أي موضوع المعراج والمعاد. ولقد أدى به منهجه الذي اعتمده في هذا المضمار، إلى قياس هذه الأشباه على نظائرها في أصلها الإسلامي المفترض عنده -بمقتضيات الكرونولوجيا التاريخية- ومقارنتها بها. وذلك ضمن هاجس البحث عن الوحدة بين الأصل والفرع وتطابقهما من جهة، والبحث عن أشكال انتقال الأصل إلى الفرع، وكيفية تشكيله له وتجليات حضوره فيه. هكذا قارن مستشرقنا بين معراج ابن عربي، الذي اتضح له في شأنه بأنه محاكاة بلاغية لمعراج الرسول (ﷺ)، وبين معراج دانتي بين جنة الملهاة الإلهية، ليتبين له بأن أول المعراجين قد أثر بثانيهما، وأن ثانيهما قد اتخذ من أولهما نموذجا ينبثق منه ويحاكيه[٨٠]. وقارن كذلك بين ما جاء في الثقافة الإسلامية عن "الغاوية الكبرى" أو الدنيا وعن "الكوثر" وعن "الزمهرير" وعن "مقر الأرواح الرضية" وعن "الميزان" وعن "سؤال منكر ونكير" وعن "الجنتين" وعن "الأعراف"، وباختصار بين جميع فضاءات القيامة ومشاهدها المختلفة في الثقافة

= التأكيد على أنه لم تكن "قصة المعراج . . . المصدر الوحيد للكوميديا الإلهية، ولا أن مشاهد العالم الآخر في كتبنا الدينية كانت الغذاء لخيال الشاعر دانتي وهو ينشئ ملحمته الخالدة" الكتاني. محمد عبد المالك، "موازنة بين الكوميديا الإلهية وقصة المعراج"، مج. دعوة الحق، العدد: ٨-٩، الرباط، ١٩٦٤، ١٧.

(٨٠) "Pero también el molde alegórico ideado por este ultimo (Ibn 'Arabi) para su ascensión, influyeron como modelos, o existieron al menos como precursores, de la parte más sublime de la Divina Comedia".
Asín Palacios. Miguel, "La Escatología musulmana en la Divina Comedia, op. cit, 2.

الإسلامية، وبين ما جاء في الكوميديا الإلهية عن نفس هذا الموضوع، ليستدل على أخذ هذه الأخيرة من تلك الثقافة، وتقليدها ومحاكاتها [٨١].

وبما أنه كان يدرك بأن أطروحته هذه ستثير غضب المهتمين بدانتي، بحيث سيتعبرها بعضهم "كفرا فنيا" لا مثيل له، بينما سترتسم على شفاه بعضهم الآخر "ابتسامات السخرية الممزوجة بالشفقة"، ولكي يرد على هؤلاء وأولائك وعلى جميع منتقديه، فإنه لم يقصر في البحث هذه المرة عن مختلف الطرق التي انتقلت منها فضاءات المعراج ومشاهد المعاد الإسلاميين إلى الكوميديا المعنية، وكذا عن الأسباب التي دفعت دانتي إلى أخذه لتلك الفضاءات والمشاهد لإعادة رسمها في ملهاته. لقد انتقلت كل هذه وتلك إلى دانتي عبر ترجمة أجزاء مهمة من الثقافة الإسلامية المتعددة إلى أوربة النصرانية[٨٢] ولا عجب في ذلك، فلا يمكن لأي أحد أن يجادل في أن المرحلة التي عاشها خلالها دانتي "تعد قرن هيمنة العلوم والفنون الإسلامية" على قسم واسع من الثقافة النصرانية الأوربية [٨٣]. وبما أنه من المعروف بأن دانتي، المعني بهذا الأمر، قد عرف "بدراسته لكل شيئ وبانفتاحه على جميع الأفكار والحساسيات العلمية والفنية لقرنه" [٨٤]، فمن غير الطبيعي أن لا يكون قد أخذ من روح عصره.

لكن ما الذي دفع دانتي إلى الأخذ من الإسلام على الرغم من انتمائه إلى النصرانية؟ لم يكن مثل هذا السؤال ليغيب عن أسين بلاثيوس. ولم يكن ليغيب عنه

---

(٨١) ".... así como también a los que los dantistas llaman "arquetectura de los reinos", es decir, a la concepción topográfica de las mansiones infernales y de las moradas celestes, cuyos planosparecíanme levantados por un mismo arquitecto musulmán"
Ibid.

(٨٢) ومن الذين يسروا لدانتي الإطلاع على النصوص الإسلامية، "برونيتو لاتيني" Brunetto Latini

(٨٣) " .... que su siglo estuviese saturado del saber y del arte islámico, nadie lo ignora."
Ibid, 4.

(٨٤) "... Dante se mostró estudioso de toda cosa y acogió todos los sentimientos e ideas de su siglo".

ما يثوي خلفه كذلك من اعتراضات نصرانية وأوربية على إمكانية أخذ النصرانية من التصورات الإسلامية الحسية والشهوانية للنعيم الأخروي(٨٥). لذلك، فبالإضافة إلى تقريره "للإستعدادات البسيكولوجية لدانتي التي هيأته للإستجابة إلى النماذج العلمية والأدبية للمسلمين وتقليدها"(٨٦)، فلقد ذهب إلى أن هذا الأخير قد أخذ هذه النماذج عن التصوف الإسلامي الذي خلصها من تلك التصورات المغرضة(٨٧). وفي هذا المضمار بوأ ابن عربي المرسي مكانة متميزة بين غيره من متصوفة الإسلام؛ بحيث جعل من معراجه البذرة الطيبة التي استنبتها دانتي في ملهاته(٨٨).

---

(٨٥) بحسب زعم النصرانية بطبيعة الحال. ولقد تناولنا مثل هذه المزاعم في مواضع أخرى سابقة من هذا البحث.

(٨٦) Asín Palacios. Miguel, "La Escatología musulmana en la Divina Comedia,op.cit,317.
كما ذهب أسين بلاثيوس كذلك في إحدى ردوده على بعض منتقديه، الذين واجهوه بحجة كراهية دانتي لإسلام، وبالتالي باستحالة نقله من هذا الدين أو ثقافته، بأن لا شيء يمنع دانتي من تقليد المشاهد الأخروية الإسلامية، عندما لا تناقض العقيدة النصرانية في هذا المضمار.
"Basta recordar que no es indispensable amar el islam como religión, para imitar sus pinturas escatológicas en lo que éstas no contradigan al dogma cristiano".
Asín Palacios. Miguel, "La Escatología musulmana en la Divina Comedia, op. cit, 68-69.
ولقد ذهب محمد عبد المالك الكتاني مثل أسين بلاثيوس، الى أن دانتي قد أخذ من قصة المعراج النبوي، ما لا يناقض معتقده النصراني في هذا الصدد. بل لقد أكد كذلك في معرض وقوفه على التماثل والاختلاف بين ملهاة دانتي والقصة المذكورة، على أن "التصميم الأخروي في الكوميديا يخضع لعقيدة التثليث المسيحي" بينما تظل "قصة المعراج . . . في سياقها محتفظة بالوحدة والتنزيه للذات الإلهية" و"تنحو الكوميديا منحى التثليث والتجسيم".
وبذلك يسجل الكتاني في مقارنته بين الأثرين الأدبيين المذكورين، إضافة نوعية متميزة بين مجموع الدراسات التي انصبت على هذه المسألة.
الكتاني. محمد عبد المالك، "موازنة بين الكوميديا الإلهية وقصة المعراج". س. ذ، ١٩.
Ibid,4

(٨٧) Ibid.

(٨٨) ولم يخف أسين بلاثيوس في هذا المضمار اعتزازه بانتماء ابن عربي الى إسبانية، وكذا مطالبته بالإعتراف بما يرجع من شرف لهذه البلاد بالنظر الى مساهمتها بهذا الشكل في الكوميديا الإلهية. كما رفع صوته في موضع آخر من نفس الكتاب ليطالب بهذا الشرف، مؤكدا بأن اعتزازه بابن عربي لا يرجع الى شوفينية وطنية أو عرقية بئيسة.
Ibid, 318-19.

هكذا ظل أسين بلاثيوس مخلصا لمقتضيات منهج تاريخ الأفكار في دفاعه عن تأثير المعراج والمعاد الإسلاميين في الكوميديا الإلهية. كما ظل وفيا كذلك لنفس المقتضيات في رده على منتقديه وبلورته لاستدلالات جديدة على أطروحته. والظاهر أن معاول المنتقدين لم تستطع أن تنال كثيرا من تماسك أطروحته واتساقها، لاعتماد أغلبهم بدورهم على نفس المنهج المذكور [٨٩].

3-4-2-2. لم يمثل أسين بلاثيوس على تأثير الإسلام في النصرانية بالتأثيرات التي عرضنا اليها فقط، بل قدم نماذج أخرى دالة عنده على تحقق مثل هذه التأثيرات وتمظهراتها في النصرانية، وخاصة في مجال التصوف من ثقافتها [٩٠]. كما أنه لم يدرس فقط ضمن معالجته للعلاقات الثقافية بين هاذين الدينين تأثير

---

(٨٩) وذلك ما يتضح في عرض أسين بلاثيوس لنقدهم، وفي رده عليهم، وإلحاق كل ذلك بكتابه ونشره في جميع طبعاته. ومع ذلك فلا بد من التنويه في هذا المضمار بنقد لويس ما سينيون، فالحق أنه على الرغم من عدم تخلصه بدوره بصفة تامة من شراك البحث عن الأصول، فلقد استطاع أن يخلخل أطروحة صديقه ويؤزم بعض مكوناتها.

(٩٠) ومن أهم هذه النماذج دراسته لأخذ "أنسلمو تورميدا" Anselmo Turmeda من إخوان الصفا، ودراسته لتأثير الغزالي المتكلم في رهان باسكال المعروف Le Paris de Pascal، ودراسته كذلك لتأثير ابن عباد الرندي في القديس "خوان دي لاكروث" S. Juan de la Cruz

Asin Palcios. Miguel, "El original árabe de la disputa del asno contra Fr. Anselmo Turmeda", Revista de Filología Española, I, 1914, 1-51.

Asin Palcios. Miguel, "Los precedentes musulmanes del Pari de Pascal", Boletín dc Biblioteca Menéndez y Pelayo, No 4. 5, 1920.

Asin Palcios. Miguel, "Un precursor hispanomuslmán de San Juan de la Cruz", al-Andalus, I, 1933, 7-79.

ولقد أعاد أسين نشر هذه الأعمال في كتابه الموسوم: آثار الإسلام في النصرانية.

Asin Palacios. Miguel. Huellas del Islam. Santo tomas de Aquino. Turmeda. Pascal. San juan de la Cruz, Madrid, 1941.

ومن أهم تلك النماذج أيضا دراساته لتأثير التصوف الإسلامي في تصوف القديسة "سانتا طيريسا دي خسوس" Santa Teresa de Jesus وتصوف فرقة إسبانية معروفة باسم: "لوس الألمبرادوس" Los Alumbrados ولسوف نعود الى هذا الأمر في الفصل الذي سنخصصه لمعالجة تصور أسين بلاثيوس لعلاقة التصوف النصراني بالتصوف الإسلامي.

أولهما في ثانيهما، ولكنه تناول كذلك تأثير النصرانية في الإسلام وتأثرها به. ولقد عبر عن ذلك في كثير من أبحاثه ودراسته. بل لقد شكل هذا التأثير الأخير بالنسبة اليه هدفها الأساس وبؤرتها، ونواتها الصلبة، كما سيتضح ذلك لاحقا. وما تمييزنا، فيما خلفه من مجهودات علمية مختلفة، بين ما يعبر به بصفة مباشرة عن تأثير الإسلام في النصرانية، وما يبرز فيه، بنفس الصفة، عكس ذلك؛ أي التأثير المباشر للنصرانية في الإسلام، غير تمييز من أجل تصنيف عناوينه الكثيرة، ولتذليل جزء من الصعوبات الملازمة لتناولها ومعالجتها. ويمكن للتمثيل على هذا الأمر أن نتناول من تلك الأبحاث والدراسات بحثه في موضوع التأثيرات الإنجيلية في الأدب الديني الإسلامي(٩١). ففي مقدمته يطرح أسين بلاثيوس هدفه من إعداده الذي يتجلى في رغبته في متابعة بحث من أبحاث أحد أسلافه من عائلة المستشرقين، لتأكيده وللدفاع عن زعمه بأدلة نصية جديدة. يتعلق الأمر باستعادته

(٩١) Asín Palacios. Miguel, "Influencias evangélicas en la literatura religiosa del Islam", Volume of oriental studies presented to profesor E.G. Brown, Cambridge University Press, 1922. Reproducido en Obras escojidas, II-III, 1946, 319-335.

كما يمكن أن نذكر له في هذا الصدد كذلك، مقالته حول "تأثير الكنيسة في حياة العالم الإسلامي ومعتقداته". وهومقال قصير جدا، من صفحة واحدة، نشره في جريدة: "المناقشة" التي كانت تصدر في مدريد.

Asín Palacios. Miguel, "Influjo de la Iglesia en la vida y doctrina del mundo islámico", El Debate, Madrid, 1934, 15.

ويمكن أن نذكر له كذلك أبحاثه في موضوع استحضار الكتاب المسلمين عيسى (عليه السلام)، وإحالتهم عليه وعلى بعض تعاليمه. وهي مقالات نشرها باللاتينية وبصفة متفرقة في مجلات متخصصة.

Asín Palacios. Miguel, "Logia et Agrapha Domini Jesu apud moslemicos scriptores, asceticos praesertim usitata", Patrologia orientalis, XIII, Paris, 1916, fasc. 3, 335-431.
Asín Palacios. Miguel, "Logia et Agrapha Domini Jesu apud moslemicos scriptores, asceticos praesertim usitata", Patrologia orientalis, XIX, Paris, 1926, fasc. 4, 531-624.
Asín Palacios. Miguel, "Logia et Agrapha Domini Jesu apud moslemicos scriptores, asceticos praesertim usitata", Revue Biblique, Paris, 1927.

لبحث المستشرق المشهور "إ. غولدزيهر I. Golgziher" الذي دافع فيه عن فكرة سطو المسلمين على بعض معجزات عيسى عليه السلام، ونسبتها إلى نبيهم، وأخذهم لبعض الآيات من الإنجيل لإنتحال بعض الأحاديث، واستخدامهم كذلك لبعض الكلمات والجمل النصرانية للتعبير عن بعض أحوالهم. وفي هذا المضمار عاد أسين بلاثيوس إلى التراث الصوفي الإسلامي، ليقتطف منه مجموعة من النصوص التي يرى فيها، بالنظر إلى وجود شبه بينها وبين بعض "الآيات الإنجيلية"، أدلة نصية قاطعة على تأثير كل من الأخلاق والزهد النصرانيين في تطور الإسلام(٩٢). ويرجع منشأ هذا الشبه أوالتناظر عنده إلى أن بعض زهاد المسلمين وجدوا أنفسهم يسوغون تقليدهم للرهبانية النصرانية، بهذه النصوص الإنجيلية، التي صاغوها في شكل أحاديث نبوية، وآثار من مرويات السلف الصالح. ولا غرو في ذلك. "فلقد التقت كثير من المعتقدات الإسلامية في بداية تكونها المتمثلة في القرآن وفي الأفكار الحقيقية لمحمد بالنصرانية". لذلك فإن تقليد المتصوفة المسلمين "للأخلاق الإنجيلية" وأخذهم منها، وإن "تم ضدا على

(٩٢) لقد رجع أسين بلاثيوس في هذا المضمار الى قوت القلوب لأبي طالب مكي، والى تنبيه الغافلين للسمرقندي، والى الرسالة القشيرية للقشيري، والى عوراف المعارف للسهروردي، والى الفتوحات المكية لإبن عربي، والى مختصر تذكرة القرطبي للشعراني، والى نزهة الناظرين للشيخ عبيد الضرير، والى إتحاف السادة المتقين للسيد مرتضى، والإحياء، وأيها الولد، والتبر المسبوك، والمقصد الأسنى، ومنهاج العابدين، ومكاشفة قوت القلوب، لأبي حامد الغزالي. بالإضافة الى كتاب: كشاف اصطلاحات الفنون.
ولقد اقتطف من جميع هذه الكتب، ومن غيرها مما لم نذكر تفاديا للإطالة، نصوصا عديدة ترجمها بعد إثبات نصها العربي الى الإسبانية، ثم قارنها بالنصوص الإنجيلية التي أثبت نصها اللاتيني، محيلا على مواضع ورودها في الأناجيل. وهو نفس النهج الذي انتهجه في أبحاثه عن استحضار المسلمين لعيسى (عليم) السابقة الذكر.

تعاليم مؤسس الإسلام نفسه" ، فإنه يعبر كذلك عن إنجاز هؤلاء المتصوفة للنتيجة الطبيعية لذاك اللقاء؛ أي: "نصرنة الإسلام بشكل تام ونهائي"(٩٣).

3. مما لا شك فيه أننا قد لامسنا كثيرا من عناصر الأطروحة المركزية لأسين بلاثيوس، ولمنهجه الذي توسل به لبلورتها وللدفاع عنها، فيما تقدم من تناولنا لمساره الاستشراقي، ومن معالجتنا لقسم مهم من أبحاثه ودراساته العلمية المختلفة. ويحق لنا الآن أن نسترجع الخوض في تلك الأطروحة وهذا المنهج، من بعدما بقيا ثاويين فيما مر بنا من ذاك التناول وهذه المعالجة(٩٤). فما هي مختلف العناصر المكونة لهذه الأطروحة؟ وكيف تمكن صاحبها من بلورتها ومن الدفاع عنها بتخويلها أقصى درجات الإتساق والتجانس؟

والمطلع على مؤلفات أسين بلاثيوس يجده يحتفي في كثير منها بالإسلام، وبالثقافة الإسلامية، وبالمسلمين كذلك. والحق أن مستشرقنا يرجع الإعتبار لهذا الدين ولأهله في كثير من لحظات معالجتهما في إنتاجاته العلمية السالفة الذكر. غير أنه إذا راجع الواقف الحصيف على هذه الإنتاجات مختلف لحظات تعاملها مع موضوعها وتثبت منها، وإذا أرجع مضامينها إلى الإنتماء الثقافي الذي يصدر عنه مؤلفها، وإذا فحص بالإضافة إلى ذلك المنهج الذي اتبعه صاحبها في إعدادها،

(٩٣) "...el Islam, que por lo dogmático coincidía ya con el cristianismo en tantos artículos, aun dentro de su época primitiva, es decir ateniéndonos sólo al Alcorán y a las ideas auténticas de Mahoma.."
"..realizada contra la voluntad de su fundador"
"...esta definitiva cristianización del Islam".
Asín Palacios. Miguel, "Influencias evangélicas en la literatura religiosa del Islam", Obras escojidas, op. cit; 321.

(٩٤) علما بأننا سنستعيد هذا الأمر كذلك عند معالجتنا في الفصلين القادمين لتصورات أسين بلاثيوس لبدايات القول الفلسفي الإسلامي في الأندلس، ولعلاقة التصوف الإسلامي بالتصوف النصراني.

وتوسل بمقتضياته وآلياته للدفاع عنها، وإذا تمعن كذلك في الخلفيات النظرية التي تسند هذا المنهج وتعضد اشتغاله على موضوعه، فسيتضح له بأن أسين بلاثيوس سرعان ما يضرب بهذا الإحتفاء عرض الحائط، ويعصف به أشد العصف وأقواه. كيف ذلك؟

1-3-3. الواقع أن مستشرقنا قد عمل على رفض كثير مما كان سائدا في زمانه بأوروبة من تصورات وأحكام مسبقة عن الإسلام والمسلمين. لقد دحض تلك المزاعم التي كانت لا ترى في مجال المعتقد الإسلامي غير توهمات وخرافات، مثلما لا ترى في ميدان الأخلاق الإسلامية غير تمظهرات للنزعات الحسية والشهوانية وإنجازات لها باستمرار(٩٥). والواقع كذلك، أنه قد أشاد كثيرا بالإسلام والمسلمين. وفي هذا المضمار أكد، من جهة، على الأهمية التي يكتسيها الإيمان بالله وتوحيده في هذا الدين ولدى أهله، وكيف يشكل بالنسبة لهم الركن الأول لمعتقدهم(٩٦). كما أكد من جهة ثانية، على أن ما صاغه فلاسفة الإسلام من استدلالات متميزة على وجود الله وتوحيده، لمواكبة الأهمية المذكورة، قد تلقفه متكلمو النصرانية الأوروبية في القرون الوسطى، واستخدموه كما هو لبناء

---

(٩٥) ذلك هو ما أكده في بعض مؤلفاته. ونكتفي بالتمثيل على ذلك بما جاء في مقالته التي يرجع فيها قتال المغاربة في صفوف الإنقلاب الفرنكاوي ضد الجمهورية الإسبانية، خلال الحرب الأهلية بإسبانية، الى حرب ضد الكفر وضد الإديلوجية اليسارية؛ بالنظر الى إيمانهم القوي بالله، وتشبعهم بالقيم الأخلاقية السامية.

" El Islam no es como el vulgo indocto supone, una superstición idolátrica en cuanto al dogma, ni un groseso sensualismo en cuanto a la moral".

Asín Palacios. Miguel, "Por qué lucharón a nuestro lado los musulmanes marroquíes,", Boletín de la universidad de Madrid, 1940. Reproducido en Obras Escojidas, T. II-III, 1948, 131.

(٩٦) "En primer lugar, el Islam es monoteísta (...) es el primer artículo de su credo".
Ibid.

استدلالاتهم على نفس الأمر(٩٧). وبالإضافة إلى إشادته بالفلسفة وعلم الكلام في الإسلام، فإنه لم يخف إعجابه بما قدمه هذا الدين وأهله كذلك للنصرانية من معارف علمية وأدبية، وخبرات وجدانية وروحية. بل لقد أكد ذلك بصوت عال في بعض المحافل العلمية المختلفة، وفي مؤلفاته المتعددة، مجتهدا في تقديم أدلة عديدة عليه. وإلى جانب ذلك، فلقد أبدى تسامحا ملحوظا مع المسلمين، بحيث جعل من الأعلام الإسلامية التي تناولها أساتذة للأوروبيين، بالنظر إلى فضلهم الكبير على تاريخ العلوم والآداب الأوروبية خلال القرون الوسطى.

لعل هذا هو ما دفع ميكل دي بالثا، إلى القول بأن أسين بلاثيوس قد قطع أشواطا مهمة في دراسة التأثيرات الإسلامية في النصرانية(٩٨). بل لعل ذلك هو ما جعل "ميجيل كروث هرنانديث"، يرى في كتاب أسين بلاثيوس المعنون ب "الإسلام المنصرن"، **El Islam cristianizado** "نصرانية مؤسلمة"(٩٩)!! **La cristianidad islamizada** فأما أنه قد قطع تلك الأشواط متميزا في ذلك عن جميع الدارسين الأوروبيين للعلاقات الثقافية بين الإسلام والنصرانية، من مستشرقين وغيرهم، فذلك ما لا يمكن أن ننكره، بل نؤكده كذلك من جهتنا. وأما

---

(٩٧) ولقد تناولنا ذلك في فقرة سابقة من هذا البحث. أما عن تسامح مستشرقنا مع المسلمين، فإن ميجيل دي بالثا، يسحبه كذلك على علاقاته الإنسانية التي جمعته بالمسلمين من أصدقائه وزواره، معتمدا في ذلك شهادة هنري طيراس، عن إكرام أسين بلاثيوس للأجانب.
Epalza. Miguel. de, Algunos. op. cit, 181.

(٩٨) Epalza. Miguel. de, Algunos. op. cit,149.
وغني عن البيان أن الأهمية التي أولاها أسين بلاثيوس الى التأثيرات الإسلامية في النصرانية لم تحظ بموافقة كثير من زملائه المستشرقين والنصارى. ومنهم لويس غاردي وجورج قنواتي.
Gardet. L, et Anawati. G, Introduccion à la théologie musulmane. Esai de théologie comparée, Paris, 1948.

(٩٩) Cruz Hernandez. Miguel, Sentido y limites, op. cit, 21.

أسلمة النصرانية في هذا الكتاب المخصوص لأسين بلاثيوس، فذلك محض توهم من كروث هرنانديث. فالواقع أن مستشرقنا قد توفق إلى حد بعيد في التعبير عن المضمون الأساس لهذا الكتاب بعنوانه: الإسلام المنصرن، واختزاله فيه.

2-1-3. ففي هذا الكتاب وفي غيره من الكتب الأخرى، أرجع أسين بلاثيوس أصل الإسلام ومبدأه الأساس إلى النصرانية، مجتهدا في الدفاع عن هذا الزعم. لكن ألا يمكن أن يُعترض على ما نذهب اليه الآن في هذا الموضوع، بما قدمنا فيه سابقا من آراء أخرى؟ ألم نذهب سابقا إلى أن مستشرقنا قد دافع عن أطروحة أخذ النصرانية من الإسلام، ممثلا على ذلك بأخذ القديس طوماس الأكويني والسكولاستيكيين، وبأخذ باسكال، ودانتي والتصوف النصراني الإسباني خلال القرن السادس عشر من هذا الدين وأهله وثقافته؟ ألم نذهب كذلك إلى أنه قد دافع عن تأثير الإسلام ممثلا في الغزالي وابن حزم وابن رشد والتصوف الشاذلي في جميع هؤلاءالنصارى؟ بلى. لكن أسين بلاثيوس الذي يؤكد كل هذا ويستدل عليه بأدلة وشواهد عدة، هو نفسه الذي يرجع الإسلام من حيث كونه دينا وثقافة كذلك إلى النصرانية، ولا يقصر في الدفاع عن ذلك. بل لعله عندما أكد أخذ أولائك النصارى من هؤلاء المسلمين، فإنه لم يرم من ذلك غير تأكيد أخذهم من نصرانيتهم المبثوتة في الإسلام والثاوية فيه بشكل مسبق. فصحيح أن القديس طوماس الأكويني وغيره من المدرسيين قد أخذوا من علم الكلام الرشدي. غير أن ذلك لم يتم، الا من بعد ما أخذت الثقافة الإسلامية العقيدة النصرانية للكنيسة الشرقية، وأعادت تشكيلها بحسب ما يوافق المعتقد الإسلامي(١٠٠). وصحيح كذلك أن دانتي قد أخذ من الإسلام كثيرا من أفكار ملهاته الإلهية ومشاهدها من الإسراء والمعاد الإسلاميين. غير أن أخذه هذا قد تم عبر ما جاء في هذه المشاهد والأفكار

(١٠٠) "... como a su vez esta teología no era otra cosa que una acomodación de la dogmática cristiana de la iglesia oriental, adaptada al Islam...".
Asín Palacios. Miguel, Huellas del Islam, op. ci, 69.

عند المتصوف المسلم ابن عربي المرسي الذي يجد بالنصرانية ويحس بها، ويفكر بواسطتها كذلك[١٠١]. ومما لاشك فيه كذلك عند أسين بلاثيوس، أن "الألمبرادوس" **Los Alumbrados** قد نهلوا من التصوف الشاذلي الإسلامي. لكن صحيح كذلك أن هذا التصوف الأخير قد انبثق عن النصرانية نفسها لاستحالة قيامه من خارجها أو من الإسلام وحده[١٠٢]. وبعبارة أخرى فإن أخذ النصرانية من الإسلام، أو تأثرها به، ليس عند أسين بلاثيوس غير شكل من أشكال استرداد النصرانية لذاتها المتخفية في الإسلام، والكامنة في أفضل ما أبدعه من ثقافات فلسفية وعقدية وروحية بفضل تأثره المسبق بها، وتأثيرها المبدئي فيه. ولا عجب في ذلك. فبالنسبة لمستشرقنا فالإسلام لم يكن ليستطيع أن يبدع من نفسه في هذه الثقافات أصلا، لولا تلقيه للتأثيرات النصرانية، بل لولا صدوره أصلا عن هذا الدين. وهذا هو مربط الفرس لدى أسين بلاثيوس، فلقد ذهب إلى أن النصرانية قد اخترقت الإسلام في مهده، لتجعله بذلك مستعدا لاستقبال ما أملته فيه من معتقدات وشرائع وأخلاق وأفكار الخ. وفي هذا المضمار، فإنه لم يكل أبدا عن اجترار هذا الحكم وترديده بأساليب مختلفة في جل أعماله التي تناول فيها العلاقة بين النصرانية والإسلام[١٠٣].

---

(١٠١) Asín Palacios. Miguel, "La Escatología , op. cit, 1-2. 318. 319.

(١٠٢) سنعود بالتفصيل الى هذه المسألة في الفصل الذي سنعالج فيه تصور أسين بلاثيوس لعلاقة النصرانية بالتصوف الإسلامي.

(١٠٣) ويمكن أن نسوق في هذا الصدد، عشرات من الجمل والفقرات للتدليل على وجود هذا الحكم في مؤلفات أسين بلاثيوس، وخاصة في كتابه عن المعنى النصراني لتصوف الغزالي، وكذا في كتابه عن الإسلام المنصرن من خلال تصوف ابن عربي السابقين الذكر. غيرأنه تلافيا للإطالة نقتصر على هذا النص الذي نقتطفه من مقالته عن دواعي قتال المغاربة في الحرب الأهلية الإسبانية الى جانب القوات الإنقلابية، الذي يزعم فيه بأن الإسلام "إبن حقيقي وواقعي لليهودية والنصرانية، على الرغم من عدم نقاوته وصفائه. لذلك فإنه يدين بالقسم الأوفر والأهم من معتقداته وشرائعه الأخلاقية للوحي الألهي المتمثل في كل من العهد القديم والعهد الجديد. . . . . وفيما عدا التثليث والحلول من العقائد النصرانية التي ينكرهما الإسلام، فليس كل ما يتبقى فيه من عقائده الدينية والأخلاقية، ومن قسم كبير من طقوسه وشعائره، أكثر من=

1-2-3. فإذا كان الأمر هكذا، فأي دور يتبقى للإسلام في تلك العلاقة التي تجمعه بالنصرانية؟ بل لماذا تعود النصرانية اليه لتبحث عن ذاتها فيه، ولتستردها منه؟ الواقع أن أسين بلاثيوس لم يكن من النوع الذي يلتف على أسئلته أو يحاول القفز عليها، لتجنب أي نوع من أنواع الإحراجات العلمية أو الدينية. لقد واجه هذين السؤالين المتداخلين في جميع مراحل بحثه للتأثيرات المتبادلة بين النصرانية والإسلام. وبالنسبة اليه. فالنصرانية تضطر للعودة إلى الإسلام، حتى تسترد منه ما ضيعته منها، مما أخذه عنها، وأعاد تشكيله في أنساق فلسفية وكلامية وصوفية شاملة ومتسعة ومتطورة. وفي ذلك يتجلى دور الإسلام في العلاقة المذكورة، وفيه يكمن كذلك فضله الذي أسداه إلى النصرانية وإلى الفكر الإنساني بصفة عامة. والحق أن أسين بلاثيوس قد أولى هذا الطرح نصيبه من البحث، كما أنه لم يكل كذلك عن استثمار جملة من المناسبات لترديده وللدفاع عنه. ولقد برز ذلك عنده في جميع أبحاثه التي تناول فيها تأثير كل من الفلسفة وعلم الكلام الإسلاميين، فضلا عن التصوف، في نظائرهما من علوم النصرانية(١٠٤). وبعبارة أخيرة، ففضل

= نسخة مطابقة الى حد بعيد للمعتقدات والشعائر النصرانية اليهودية".

" [El Islam] Hijo verdadero y real, aunque espúreo, del judaísmo y del cristianismo, su credo, su liturgía y su código ético deben a la revelación divina del antiguo y del nuevo testamento la porción mayor y más típica de sus elementos integrantes. [....] la Trinidad y la Encarnación. Fuera de estos dos artículos de la fé católica,[que niega el Islam] todo el resto de su teología dogmpatica y moral y una gran parte de las ceremonias de su culto son, en efecto, un cacco, más o menos fiel, del credo y la liturgia cristianojudaica.

Asín Palacios. Miguel, Porqué lucharón, op. cit, 131.

(١٠٤) وتفاديا للإطالة فإنه يمكن أن نمثل على ذلك بما جاء عنده في موضوع أخذ متكلمي الإسلام من "آباء الكنيسة الشرقية"، لاستدلالاتهم العقدية الضعيفة، وإعادة تشكيلها وتطويرها في أنسقة متسقة ومتجانسة، لكي يأخذها بعد ذلك عنهم متكلمو النصرانية بأوروبة.

وتجدر الإشارة في هذا الصدد الى أسين بلاثيوس لم يدع هذه المناسبة تمر من دون أن يؤكد من جديد على الدور الإيجابي الذي لعبته بلاده في القرون الوسطى في هذه العمليات.

Asín Palacios. Miguel, "La théologie dogmatique d'Abenhazam de Cordoue", op. cit, 59.

الإسلام في هذه العلاقة المذكورة، يتحدد عند مستشرقنا في محافظته في صلب ذاته الثقافية العالمة على أجزاء من الثقافة النصرانية، وفي عمله على تطويرها، قبل ردها لأهلها الحقيقيين، والجديرين بها

2-2-3. فإذا كان هذا هو فضل الإسلام في العلاقة المذكورة عند أسين بلاثيوس، فإن قيمته تتحدد عنده كذلك، بمدى اقترابه من النصرانية أو بعده عنها. فبقدر ما يقترب منها بقدر ما تزداد أهميته، وبقدر ما يبتعد عنها بقدر ما تتضاءل. وفي هذا المضمار، ولكي يسوغ ما زعمه عن أخذ النصرانية من ذاتها المتخفية في الإسلام، اضطر إلى إبراز الأهمية المذكورة والتأكيد عليها في كثير من أبحاثه. كما اضطر كذلك إلى التقليل من شأن كل الفروق الجوهرية بين ذينيك الدينين، لكي لا تعصف بتصوره لعلاقاتهما. فمن المعروف أن من أهم ما يفرق بينهما، هو إنكار الإسلام على النصرانية لجميع ما تعتقده في التثليث والحلول(١٠٥). لذلك عمل على الإلتفاف على هذه المسألة؛ إما بالسكوت عنها، وتلافي التطرق إليها، أو بتحميل معانيها لبعض المنتوجات الثقافية الإسلامية(١٠٦). والواقع أن مستشرقنا

---

(١٠٥) وكذلك إنكار النصرانية لنبوة محمد (ﷺ)، ولرسالته ولمعجزته.

(١٠٦) ونقصد بذلك تأوله المتعسف لبعض نصوص فتوحات ابن عربي؛ بحيث زعم بأنه قد جاء فيها "بأن بعض صوفية الإسلام، بالنظر الى قدسية عيسى وشمائله، وعلى الرغم من عدم إيمانهم بألوهيته، فإن محبتهم له وتقليدهم لنموذجه، يفوق تقديرهم لمحمد". كما ذهب كذلك الى أن "ابن عربي قد كيف بشكل مقنع كل من التثليث والحلول مع المعتقد الإسلامي، مبرهنا في ذلك على جرأة نادرة، وقدرة على تخطي كل الحدود والعتبات [بين الإسلام والنصرانية]. . . . كما أنه ارتأى ضرورة نوع منالتثليث بالنسبة للتوحيد الإلهي. . ."

"Hasta tal punto llega en algunos sufíes la imitación y el amor de jesús, que, aun sin creer en su divinidad, lo colocan por encima de Mahoma, en razón de su santidad y virtudes."

Asín Palacios. M, el Islam cristianizado. Estudio del "sufismo" a través de las obras de Abenarabi de Murcia, 2.ed, Madrid, 1981,16-17.

"Con extremada, [Abenarabi] da el paso decisivo y, aunque veladamente, adapta en lo posible a la dogmática islámica los más típicos artículos de la fe cristiana: el trinitario y el teándrico [....] Abenarabi reconoce como esencial a la unidad divina cierta trinidad..."

Asín Palacios. M, el Islam cristianizado, op. cit, 266-67.

قد استفرغ جهدا جهيدا في التقريب بين النصرانية والإسلام، وصهر اختلافاتهما فيما كان يجده لهما من قرابات معتقدية وفكرية؛ تنم عليها عنده، كثرة الأشباه والنظائر بينهما. كما أنه لم يكل أبدا عن بلورة هذه الأشباه والنظائر عبر قياسه الإسلام على النصرانية، والنصرانية على الإسلام في رحلاته المكوكية بينهما. هل أراد أسين بلاثيوس بجهده هذا، التوحيد بين هذين الدينين؟ ذلك ما أكده "هنري طيراس" **H.Terrasse** في مقالته له(١٠٧). أما ميكيل دي إبالثا، فلقد ذهب إلى أكثر من ذلك. فبالنسبة اليه، لم يكن مستشرقنا يوحد بين الدينين المذكورين فقط، بل كان يحس بالفعل -مثل صديقه "لويس ماسينيون" - **Luis Massignon** بوحدة النصرانية والإسلام ويحدس عمق مصدرهما المشترك(١٠٨). ومن جهتنا فإننا إذ لا نشاطر إبالثا هذا الرأي، وإذ لا يمكننا أن ننفي بأن التوحيد بين نفس الدينين وثقافتهما، قد شكل لأسين بلاثيوس هدفا مهيمنا على جل مؤلفاته، ومحركا من أهم محركاتها، فإنه لا يسعنا الا أن نؤكد مرة أخرى، بأن مستشرقنا لا يوحد في الواقع الا بين النصرانية وأجزائها التي تركتها في الإسلام، خلال نسجها لعلاقاتها المختلفة معه.

3-2-3. وإلى جانب كل هذا، فإن أسين بلاثيوس لم يستطع تقريب بعض المعتقدات الإسلامية الأخرى من النصرانية، وتذويبها فيها. ويرجع ذلك إلى طبيعة هذه المعتقدات في ذاتها، وإلى موقف النصرانية منها الذي لم يتغير بعد بصفة جذرية. ونقصد بذلك كل ما يتعلق بنبوة محمد (ﷺ) وبرسالته وبالقرآن الكريم. فالواقع أن مستشرقنا لم يكن ليستطيع تجاوز جملة الأحكام المسبقة التي بلورتها

(١٠٧) Terrasse. Henri, "Necrologie: Miguel Asín Palacios (1871-1944)", op. cit, 14.

(١٠٨) Epalza. Mikel. de, "Massignon et Asin Palacios: une longue amitié et deux aproches differentes de l'islam", Cahiers de l'Herne, 13, 1970169.

النصرانية في هذا المضمار. فلقد وجدناه يجترها ويعيد إنتاجها بعبارات مختلفة، ليذكرنا بأسلافه القدماء من مثل "رمون لول" و"رمون مارتي" و"خوان أندريس" **Juan Andres** وغيرهم ممن ترددت عندهم في هذا المضمار مضامين رسالة عبدالمسيح الكندي وطروحاتها في الإسلام ونبيه. فالبنسبة اليه، "لم يكن محمد لينفك عن التأثر بالأديان التي كانت تشكل المناخ العام لوسطه وبيئته، لذلك افتقرت دعوته الدينية إلى أي شكل من أشكال الأصالة. فلقد واجه الوثنية وعبادة النجوم المتفشيتين بين كثير من القبائل العربية، بالدعوة إلى التوحيد الذي استقاه من اليهودية والنسطورية [. . .] ورغم إنكاره للتثليث والحلول، فلقد أخذ من النصرانية واليهودية كثيرا من معتقداته وشرائعه من مثل الصلاة والصوم والطهارة. . ."(١٠٩). كما أنه بالنظر إلى "جعله من القتال وتعديد زوجاته ديدنه في الحياة، فإنه لم يكن ليمثل بذلك نموجا للكمال الروحي"(١١٠).

لنكتف في هذا الموضوع بهذين النصين، فالواقع أنه يتضح فيهما وحدهما كيف يردد أسين بلاثيوس في محمد (ﷺ) وفي دعوته نفس الأطروحات التي أعدتها النصرانية فيهما منذ مطلع القرون الوسطى. وإذا أضفنا نفس النصين إلى ما سبق أن انتهينا اليه حول تصورات مستشرقنا لعلاقة النصرانية بالإسلام، فسيتضح لنا من جديد مدى التزام مستشرقنا باستعادة هذه الأطروحات. مثلما سيتأكد لدينا من

(١٠٩) "Mahoma [...] no podía menos de verse influído por el mismo ambiente de religiones varias que le rodeaba, y su código religioso carece por eso de toda originalidad. En frente de la la idolatría y asytrolatría de la mayor parte de las tribus, opone un monoteísmo judaico y nestoriano, negando la trinidad y encarnación cristiana; acepta del cristianismo y del judaísmo igualmente, un gran número de prácticas religiosas, la oración, el ayuno, la purificación...". Asín Palacios. M, Abenmasarra y su escuela. Orígines de la filosofía hispano-musulmana. Discurso leido en el acto de la recepcepción en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticos, Madrid, 1941, 5.

(١١٠) "Aquel profeta polígamo y guerrero no era el tipo de perfección espiritual..." Ibid.

جديد كذلك، بأنه إذ اهتم في أغلب بحوثه ودراساته برصد العلاقات النصرانية الإسلامية ومعالجتها، فإنه قد انتهى في الواقع إلى رصد علاقات النصرانية بأجزائها الثاوية في الإسلام، والمنصرنة له بامتياز. ولذلك فإنه يحق لنا أن نتشكك أو على الأقل أن نتساءل عن صحة إدراكه لعمق وحدة هذين الدينين، ووحدة مصدرهما المشترك، وكذا عن حقيقة إدراكه لكل ذلك من دون أن يتمكن من التعبير عنه بكل دقة أوبكل وضوح.

وبطبيعة الحال فإن ترديد أسين بلاثيوس للأطروحات المذكورة في الإسلام، لا ينتقص أبدا من أهميته، ولا يطعن بأي حال من الأحوال في قيمته العلمية، ولا يعصف بأي معنى من المعاني في أصالته. فصحيح أنه يشترك مع أسلافه المذكورين فيما ذهب اليه. لكنه بالإضافة إلى ما قدمه في هذا الشأن من خدمات لا تقدر للمكتبة الإسلامية وللمكتبة النصرانية، ولمكتبة الأديان المقارنة، فضلا عن المكتبة الأندلسية، فلقد توسل إلى ذلك بما تمثله من أفكار عصره وعلومه ومناهجه، متضامنا في ذلك مع هويته الدينية والثقافية تضامن المسافر مع قطاره.

ولسوف نستعيد هذا الأمر عندما سنعود في الفصليين القادمين من هذا الباب إلى تأكيد كل ما ذهبنا اليه حول تصورات أسين بلاثيوس للإسلام والمسلمين، من خلال معالجتنا لنموذجيين مخصوصيين من أبحاثه ودراساته.

الفصل الثاني

بدايات الفكر الفلسفي الأندلسي
في تصورات أسين بلاثيوس

لقد أشرنا في الفصل السابق كيف أخذ أسين بلاثيوس نواة البحث عن بدايات الفكر الفلسفي الإسلامي الأندلسي، ممثلة في ابن مسرة ومدرسته الفكرية في الأندلس [1]، من بحث سابق له عن ابن عربي المرسي. وإذ برهن بذلك على

---

(١) Asín Palacios. Miguel, Abenmasarra y su escuela. Orígines de la filiosofía - hispano-musulmana. Discurso leído en el acto de su recepción en la Real Academia de Ciencias Morales y políticas, Madrid, 1914.

ولقد نشر آسين بلاثيوس هذا الكتاب بعد مراجعة طفيفة.

Asín Palacios. Miguel, Abenmasarra y su escuela. Orígines de la filosofía hispano-musulmana.Obras escogidas, I, 1-216.

كما أنه قد أعيد طبعه ضمن كتاب جمعت له فيه ثلاث دراسات عن التصوف والفكر الإسباني الإسلامي، حسب تعبير العنوان الذي وضع لها :

Asín Palacios. Miguel, Abenmasarra y su escuela. Orígines de la filosofía hispano-musulmana. en, Tres estudios sobre pensamiento y mística hispano-musulmanas, Madrid, 1992.

وبالنظر الى عدم شهرة ابن مسرة ضمن رجالات الفكر والتصوف الإسلاميين بالأندلس، فإننا نسمح لأنفسنا بالإدلاء بهذه المعلومات المقتضبة.

1. ولد محمد بن عبد الله بن مسرة بن نجيح القرطبي بالأندلس في السابع من شعبان من سنة ٢٦٩ . هجرية. ولقد أخذ بالأندلس عن أبيه الذي عرف بانتمائه الى المعتزلة، وكذلك عن شيوخ ذوي مشارب دينية وفكرية متعددة ومختلفة. ولقد قام برحلة علمية ودينية الى القيروان والى المشرق الإسلامي، حيث حضر حلقات الدروس المختلفة بهما. ولقد عرف بزهده وورعه، وبعزلته عن الناس بأحد جبال المرية. كما اشتهر بتعليمه لجماعة من المريدين للرياضة الروحية، الى جانب تمكينهم من تعليم عقدي وفلسفي. ولقد ارتبطت باسمه فرقة بالأندلس ما لبث أن اختلفت فيه وفي تعليمه، فنسبت اليه آراء ومواقف متعددة ومتناقضة، يصعب جمعها في بوتقة واحدة، وفي مشرب فكري محدد، ناهيك عن انقساماتها.
ولقد توفي بالأندلس في الرابع من شوال من سنة ٣١٠ للهجرة. ولقد ذكره ابن عربي بنسبته الى الجبل، حيث قال فيه : "روينا عن ابن مسرة الجبلي من اكبر اهل الطريق علما وحالا"، الفتوحات المكية ، دار صادر بيروت، د. ت. ج١ ,١٤٨ .

أ - ولقد ترجم له في:

- الضبي. أحمد بن يحيى بن أحمد، بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، نشرة فرنسيسكو كوديرا وخوليان ريبيرا، مدريد، ١٨٨٤ - ١٨٨٥ ، تر. ١٦٣ .
- الحميدي. محمد بن أبي نصر، جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، نشره زاهد الكوثري، القاهرة، ١٩٥١ ، تر. ٨٣.
- إبن حيان. أبو مروان حيان بن خلف، المقتبس من أنباء أهل الأندلس، نشرة، محمود علي مكي، بيروت، ١٩٧٣ ، ٢٠-٢٥ .
- ابن الفرضي. عبد الله بن محمد بن يوسف، تاريخ علماء الأندلس، نشره فرانسيسكو كوديرا، مدريد، ١٨٩١ - ١٨٩٢ ، تر. ١٢٠٢ .=

جديته المتمثلة في عودته الدؤوبة إلى أبحاثه ومثابرته على تطويرها، وعلى متابعتها بتشقيق أبحاث أخرى منها، فلقد برهن كذلك على قدرته على اقتحام الصعوبات وتذليلها بالصبر والمثابرة. وبالفعل فلقد شكل البحث في هذا الموضوع بالذات، وفي مرحلة إنجازه التي لم تكن قد اكتشفت فيها بعض كتب ابن مسرة بعد، مغامرة لم يتهيب مستشرقنا اقتحامها، ليحتكر بذلك مكانة الريادة في هذا البحث المخصوص بين زملائه المستشرقين، بل بين عموم دارسي الفكر الفلسفي الأندلسي(٢).

= ب - ولقد عرض الى بعض آرائه، ابن حزم ضمن شنع المعتزلة في كتابه:
- الفصل في الملل والأهواء والنحل، بيروت، ١٩٧٥. ص. ١٩٨-٢٠٠. كما أحال على بعض آرائه وتعاليمه ابن عربي بفتوحاته، س. ذ. ج، ١, ١٤٨-١٥٠. وبباب الحروف من نفس الكتاب كذلك.

ج - وفيما يرجع الى بيئته وحياته وتراثه ومدرسته. تراجع الأبحاث والدراسات التالية:
- الوزاد محمد، نشأة الفكر الفلسفي في الأندلس، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا، آداب الرباط، مرقونة ٥٢٦١٦ \ ٧٩-١٩٨٠.
- جعفر محمد كمال، من التراث الفلسفي لابن مسرة، القاهرة، ١٩٨٢, ١٧-٢٣. وهذا الكتاب عبارة عن تحقيق ودراسة لكتاب الاعتبار وكتاب الحروف لإبن مسرة.
- العسري. محمد عبد الواحد، حول فلسفة محمد بن مسرة القرطبي، مج. كلية الآداب بتطوان، العدد. ٨، ١٩٩٧. ٢٢١-٢٤٤.

Arnaldez. Roger, E.I. , II.892- 896

Stern. S.M, "Ibn Masarra, fllower of pseudo-empedocles an lusion", Actas del IV Congreso de Estudios ◦rabes e Islámicos, Coimbra-Lisboa, 1968, Leiden, 1971. 325-337.

Urvoy Dominique, "Sur les débuts de la pensée spéculative en Andalus", Mélanges de l' Université Saint-Joseph, 1984, 707-717.

Tornero. Emilio, "Nota sobre el pensamiento de Abenmasarra", Alqantara, 6,1985. 166-168.

Fierro. M. Isabel, La hetorodoxia en el Al-Andalus durante el periodo Omaya, I.H.A.C. Madrid, 1987, 113-118. 132-140. 166-186

Noticia sobre la publicacion de obras ineditas de Ibn Masarra", Alqantara, Vol. 14,1993, 47-64.

Cruz Hernández. M, Historia del pensamiento en el mundo islámico, 1981, 20-28.

(٢) ما فتئ يحتل أسين بلاثيوس مكانة متميزة بين مجموع الدارسين الذين تناولوا، من بعده نفس الموضوع. فالواقع أنهم لم يستطيعوا تجاوزه، ولم يتمكنوا من التخلص، تبعا لذلك، من قبضة جل الأحكام والنتائج التي انتهى اليها. ولقد حاول كاتب هذه السطور أن يتجاوز هذا الأمر في دراسته المذكورة أعلاه.

1. والحق أن أسين بلاثيوس قد دشن مختلف الأبحاث والدراسات التي انصبت من بعده على بدايات التفكير الفلسفي في الأندلس، عندما جعل من ابن مسرة ومدرسته الفكرية الأندلسية، موضوعا من مواضيع اهتماماته العلمية المبكرة. وكشأنه مع أغلب بحوثه ودراساته، فلقد أدرج هذا الموضوع كذلك ضمن همومه القومية الإسبانية، وضمن انشغالاته الدينية النصرانية بالفكر الإسلامي الأندلسي، في نفس الوقت. وبالنظر إلى عدم توافره على النصوص الأصلية لابن مسرة، فلقد عمل على رصد مختلف مناحي الممارسات الدينية والفلسفية والصوفية للرجل، كما تبدت له في كثيرمن مجالات الفكر المختلفة، وسياقاتها التاريخية المتعددة. كما عمل جاهدا على البحث عن أصولها، وعن تعقب صدورها عن هذه الأصول المفترضة عنده، وتقفي تحولاتها وتبدلاتها في ذلك، لكي يتمكن من ترميمها وإعادة تأسيسها من جديد(٣). لذلك رجع من جهة إلى الفكر اليوناني القديم، وبالضبط إلى التراث الإنباذوقلى المنتحل منه. ومن جهة أخرى، رجع إلى ما استطاع أن يضع يده عليه من ذكر لشذرات من فكر ابن مسرة في الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم وفي الفتوحات المكية وفصوص الحكم لابن عربي(٤). كما رجع من جهة ثالثة، إلى السيرة الشخصية لابن مسرة، وإلى مختلف مجريات حياته الفكرية والروحية بالأندلس وخارجها.

1-1. لقد رأى أسين بلاثيوس في الإنباذوقلية المنتحلة، مكونا أساسيا من مكونات فلسفة ابن مسرة، وأصلا من أهم أصولها. ولقد وجد فيما وقف عليه من ذكر للقرابات الفكرية بين المسرية والإنباذوقلية عند كل من ابن حزم في فصله

(٣) ولا يعني ذلك بأنه لو كانت قد توافرت له النصوص الأصلية لإبن مسرة، فإنه لم يكن سينهج هذا النهج.

(٤) وإحالات أسين بلاثيوس على هذه الكتب، وخاصة على الأخيرين منها كثيرة جدا. ولقد استثمرها بصفة أخص في كتابته للفصل الذي عنونه: "عقيدة ابن مسرة الكلامية".
Asin Palacios,Miguel, Abenmasarra y su escuela, op. cit. 89-113

وصاعد الأندلسي في طبقاته، ما يكفي، في نظره، لتسويغ هذا الزعم والدفاع عنه. ولكي يخلص إلى مقتضيات منهجه في تأريخيه للأفكار، بادر مستشرقنا إلى جمع شتات الإنباذوقلية المنتحلة وتأسيسها بدورها من مصادر عديدة. وفي هذا المضمار، رجع إلى مخطوطة روضة الأفراح للشهروزي، وإلى ملل الشهرستاني، وإلى طبقات ابن أبي أصيبعة، وإلى تاريخ الحكماء للقفطي. لقد ذكرت جميع هذه المصادربنسب متفاوتة شخص إنباذوقليس، وما نسب اليه من أفكار ميتافيزيقية في موضوعات الوجود والوجود الأول، والأصل الفيضي للعالم، والحب والكراهية والطبيعة والجسد والروح وعودة الأرواح إلى أصلها الإلهي. الخ. لذلك لم يجد أسين بلاثيوس أية صعوبة تذكر في جمع شذرات مختلف هذه الموضوعات منها، ثم مقارنتها بما توافر له من شذرات من الفكر المسري المبثوثة فيما ذكرناه من المصادر الأخرى. وبالنظر إلى كون هذه المقارنة قد أسفرت عنده على وجود كثير من الشبه بين هذا الفكر وبين الإنباذوقلية المنتحلة، فإنه لم يتردد في رفع الشبه إلى درجة المطابقة، ليؤكد بذلك افتراضه المسبق الذي ذهب فيه إلى أن ابن مسرة قد اتخذ -عبر وسائط عديدة- من آراء إنبذوقليس وأفكاره الميتافزيقية نموذجا اقتفى أثره فيما تركه بدوره من نظائر مختلف هذه الأفكار وتلك الآراء. وبذلك أعاد أسين بلاثيوس قسما مهما من المسرية إلى الإنباذوقلية كما يعاد الفرع إلى أصله، ويختزل فيه[٥]. فضلا عن كونه قد استثمر بالفعل هذه المناسبة، لكي يؤسس كذلك الإنباذوقلية المنتحلة بوصفها عنده أصلا من أهم أصول الفكر الفلسفي العام، وحلقة متقدمة من حلقات تسلسل تاريخه المتصل والمتعاقب والمطرد.

(٥) والى جانب بحث أسين بلاثيوس للفكر المسري عن أصول الإنباذوقلية، فلقد بحث له كذلك عن أصول يونانية أخرى من أفلوطينية وفيثاغورية. وكأن أي فكر، ومهما كانت خصوصيته، وهي في حالتنا الخصوصية الإسلامية والعربية للمسرية، فإنه لا يمكن أن يصدر الا عن أصول يونانية، ولا يمكنه أن يكون غير أثر من مؤثراتها.

1-2 . وكذلك الشأن بعناية أسين بلاثيوس في تأسيسه للمسرية، بكل ما جاء بالفتوحات المكية لابن عربي عن ابن مسرة . فلا ترجع هذه العناية عنده إلى عدم توافره على نصوص هذا المفكر الأصلية، أوإلى رغبته في تجريب مدى تمكنه من قواعد البحث الفيلولوجي، أوإعلانه عن سيطرته التامة عليها بين المجامع الاستشراقية العالمية لمرحلته، بل تعود إلى ما هو أعمق من ذلك . فلقد عاد إلى فتوحات الكبريت الأحمر، ليبحث فيها عن جوانب مختلفة من زهد ابن مسرة وتصوفه ضمن تصوره لكل من الزهد والتصوف الإسلاميين، وللمكانة الرفيعة التي حجزها لابن عربي داخلهما . والواقع أن مستشرقنا قد طرح تصوره المعني في هذا المضمار في دراسته لإبن مسرة، غير أنه سيستعيده في كتابه الذي عنونه عن قصد بالإسلام المنصرن . أو دراسة في التصوف من خلال ابن عربي المرسي(٦) . ففي بحثه عن أصول الفلسفة الإسلامية الإسبانية الممتمثلة في ابن مسرة ومدرسته الفكرية في الأندلس، ذهب إلى أن محمدا "لم يمثل نموذج الكمال الروحي، لقتاله لمخالفيه وتعديده لزوجاته"(٧) ولا يمكن تبعا لذلك، أن يمثل النموذج الذي يمكن أن يقتفيه، أو يستلهمه أي زاهد أو متصوف . وفي نفس البحث كذلك، ذهب إلى أنه "لا يمكن للعقيدة القرآنية العامة أن تسمح بقيام العلاقة الروحية بين النفس وخالقها"(٨) . كما أكد فيه كذلك، على أن "طريق الكمال الروحي يمر عبر التعاليم الإنجيلية التي لم يكن يرى نفس النبي بأن دينه يسمح بالإستجابة اليها"(٩) . غير أنه

(٦) Asín Palacios. Miguel, El Islam cristianizado. Estudio del "Sufismo" a través de las obras de Abenarabi de Murcia, Madrid, 1931.

(٧) "Aquel profeta polígamo y guerrero no era el tipo de perfección spiritual".
Asín Palacios. Miguel, Abenmasarra y su escuela. Madrid, 1914, op. cit, 12.

(٨) "Ni la dogmática vaga del Alcorán permitía concebir como pisible la unión mística del alma con su dios".
Ibid.

(٩) "El mismo mahoma había declarado que su religión era refractaria a la práctia de los consejos evangélicos en que la perfección espiritual consiste".
Ibid.

قد اكتفى بالإعلان عن هذه الأطروحات الخطيرة وتسجيلها، من دون أي حجج على صحتها، أو دفاع مدلل عنها. أما في كتابه: الإسلام المنصرن، فالواقع أنه قد استفرغ جهدا ملحوظا في الإستدلال على هذه الأطروحات عند استعادتها، وكذلك عند إنتاجه لأطروحات أخرى مماثلة لهذه ومكملة ومعضدة لها. ومن هذا الضرب الأخير، تلك التي ذهب فيها إلى أن تصوف ابن عربي يعود بالضرورة إلى ما مارسته الحياة الروحية النصرانية من تأثيرات عميقة ودالة على الإسلام. وذلك لكون "المسلمين قد اضطروا عند بلورتهم لعقائدهم في الزهد والتصوف، إلى استعارة النماذج الروحية النصرانية، لإحياء الحروف الميتة للنص القرآني، الذي لم يكن ليحقق لهم أدنى كفاية في هذا الشأن"(١٠). يتضح من ذلك، أن عودة أسين بلاثيوس إلى الفتوحات المكية للتتبع الآثار المسرية فيها، هي في واقع الأمر،

---

(١٠) " ... no le bastaba a los musulmanes el texto del Alcorán para construir su doctrina ascético-mística, y que se veían forzados a vivificar su letra muerta con el espíritu de los ejemplos cristianos."
Asín Palacios. Miguel, El Islam cristianizado, op. cit, 9.
ولا يخفى ما في هذا الحكم من تحامل بين. فالزهد والتصوف في الإسلام، وإن اصطنعا التراث الفلسفي والباطني لغير المسلمين؛ فلقد نهلا، وبصفة أساسية، من نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية واستندا اليها، بالإضافة الى استنادهما الى بيئتهما الإسلامية المحضة، وتعبيرهما عن بعض خصوصياتها وجوانبها. ويكفي للإستدلال على ذلك، الرجوع الى مختلف الممارسات الصوفية الإسلامية المختلفة، والى مجموع الدراسات والتنظيرات الإسلامية التي خضعت لها.
ومن قبيل ذلك على سبيل المثال لا الحصر:
- ابن خلدون عبدالرحمن، شفاء السائل لتهذيب المسائل، تحقيق الأب إغناطيوس عبده خليفة اليسوعي، بيروت، ١٩٥٩.
- ابن خلدون. ع. المقدمة، مطبعة الخانجي، د. ت. فصل التصوف
- بدوي عبدالرحمن، تاريخ التصوف الإسلامي، ط، ٢. الكويت، ١٩٧٨.
- شلف علي، العقل الصوفي في الإسلام، بيروت، ١٩٨٥، ١١-٢٨.
- فروخ عمر، التصوف في الإسلام، بيروت، ١٩٨١، ٢٩-٣٨.
- الكتاني محمد، جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي، الدار البيضاء، ١٩٩٢، ٦٩٦-٦٩٨.

مجرد عودة لوصل المفكر والمتصوف المرسي بن عربي بسلفه إبن مسرة القرطبي، من أجل وصل إنتاجهما معا بالنصرانية التي تثوي فيه، وتسمح بانبثاقه.

3-1. ولقد خصص أسين بلاثيوس ثلاثة فصول طويلة من دراسته لإبن مسرة، لتفسير ما خلفه هذا الأخير من تراث فكري وروحي، بالنظر إلى علاقة هذا التراث بأصوله الفكرية التي افترضها له، وبالنظر كذلك إلى تطورات مختلف مجريات السيرة الذاتية لصاحبه. وجريا على عادته في قولبة الأفكار في أصول مفترضة سلفا لها، اهتم في أول هذين الفصلين بتكون الفكر الإسلامي في المشرق الإسلامي طيلة القرون الثلاثة الأولى من تاريخه. وعالج في ثانيهما ظهور نفس هذا الفكر وتكونه في إسبانية خلال نفس المرحلة من تاريخه. أما ثالثهما، فلقد اهتم فيه بتأطير الممارسات الفكرية والصوفية لمفكره ضمن المناخ العام لإنتاجها، المتميز عنده بمجموعة من المؤثرات التي خضعت لها، في تصوره، مختلف هذه الممارسات.

1-3-1. ولقد دار أول هذه الفصول حول افتراض أساسي، يشكل في ذاته إحدى الدعائم الأساسية لأطروحة أسين بلاثيوس في الإسلام وفي ثقافته المختلفة. يذهب هذا الافتراض إلى أن هذا الدين ليس أكثر من تلفيق محمدي " بين التوحيد، كما هو في اليهودية والنسطورية من جهة، وبين مجموعة من الممارسات الدينية اليهودية والنصرانية، من مثل الصلاة والصوم والطهارة والصدقة " ولكونه كذلك، فلقد " اكتفى بالإعلان عن توحيد غامض وبارد، والإعتقاد فيه، وفي إلاه جبار وغير مبال بمخلوقاته التي لايمكنها، تبعا لذلك، أن تتطلع إلى محبته؛ لأنها لا تعلم عنه أكثر من كونه موجودا وواحدا، وأنه يثيب

ويعاقب " لذلك غابت عن الإسلام تلك " العلاقة الصوفية بين الأرواح وخالقها التي يرتكز عليها الدين "(١١).

وبالإضافة إلى ذلك، فإن أسين بلاثيوس يرى بأنه إن كان قد حقق الإسلام بالرغم من افتقاره لأي حس روحي، كفاية عقدية لأوائل المسلمين البسطاء والعري عن أي تقليد فلسفي، فإنه لم يكن ليستطيع إشباع النهم العقلي والروحي للشعوب الأخرى التي دخلت في طاعته. لذلك اضطرت هذه الأخيرة إلى التفكير بالنصرانية وباليهودية وبالزرادوشتية في المعتقدات الإسلامية، وإلى الدفاع عن ذلك وفق قواعد الفلسفة الإغريقية. ولا عجب في ذلك؛ فلقد عرفت الثقافة الهيلينية كيف تكمن إلى حين، ريثما تتسرب إلى تلك الأقوام، لتختلط بالأنماط الهرطقية لمعتقداتهم النصرانية والزرادوشتية وتمتزج بها. هكذا " مثل المعتزلة أو القدرية الذين ظهروا في مهد الإسلام، الروح النصرانية- اليونانية المتمردة على ما في القرآن من معتقدات تشبيهية وجبرية "(١٢). وأخفى الشيعة، الذين عرفوا " بروحهم الزرادوشتية المتأصلة في عرقهم الفارسي "(١٣)، في تأويلهم المجازي للقرآن، وتفسيرهم الرمزي للمبادئ الإسلامية، توفيقهم بين تثنية الديانية المزدكية،

---

(١١) " ...un monoteísmo judaico y nestoriano, [...] acepta del cristianismoy del juadaismo, igualmente, un grán número de prácticas religiosas, la oración, el ayuno, la purificación, la limosna, etc."
"...se limita a confesar un monoteísmo vago y frio, con un Dios autócrata e indiferente para sus criaturas, que no pueden siquiera aspirar a amarle, porqie tan sólo saben de Él, que existe y que es uno, que premia y que casrtiga."
"La relación mística de las almas con su creador, en que la religion estriba ..."
Asín Palacios. Miguel, Abenmasarra y su escuela. Madrid, 1941, 5-6.

(١٢) "Los motáziles o cadaríes, que aparecen ya en la cuna del islam, representan en el espírito greco-cristiano de la Siria, que reacciona contra el antropomorfismo y fatalismo del Alcorán."
Ibid, 7.

(١٣) "...los xiíes [...] desde sus orígines, el espirito zoroastra de la raza irania..."
ibid

والهرطقات النصرانية المنكانية والغنوصية "(١٤). وعبرت الفلسفة الإسلامية في بداياتها الأولى عن . " استمرارية الإتجاهات التوفيقية لمدرسة الإسكندرية "(١٥). أما " التصوف الإسلامي . فإنه مجرد تقليد للرهبانية النصرانية الموجودة في شبه الجزيرة العربية، وفي مصر، وفي سورية، وفي بلاد فارس "(١٦).

2-3-1 . وللدفاع عن نفس الإفتراض المذكور، وتعضيده بشواهد عديدة، عاد مستشرقنا إلى القرون الثلاثة الأولى لتاريخ الفكر الإسلامي الأندلسي. أو بالأحرى، رجع إلى تأسيسه لهذا التاريخ، بحسب تصوراته له، واستراتيجيته من وراء ذلك. في هذا المضمار، أرجع عوامل تكون هذا الفكر إلى التأثير العلمي الذي مارسه الشرق الإسلامي على غربه؛ بحيث لم ير في " تاريخ الفكر الفلسفي والكلامي بإسبانية الإسلامية، غير نسخة مطابقة لأصلها من الثقافة الإسلامية المشرقية "(١٧). فلقد اقتصرت، في رأيه، الثقافة الإسلامية بالأندلس خلال القرنيين الأولين من تاريخها، على " الدراسات الفقهية واللغوية "(١٨). ويرجع ذلك إلى عامل رئيس متمثل في فقر الموروث الفكري المحلي وتوقفه، وعجزه عن

(١٤) " ...un sincretismo de la religión dualista mazdeica con las herejías cristianas maniquea y gnóstica."
ibid,3.

(١٥) " ...la continuidad y supervivencia de la filosofía alejandrina, cuyas rendencias sincréticas..."
ibid,3-9.

(١٦) "...el misticismo musulman es una imitación del monacato cristiano de la Arabia, del Egipto, de la Siria y de la Persia".
Ibid, 15.

(١٧) "La historia del pensamiento filisófico-teológico en la España musulmana es un trasunto fiel de la cultura islámica oriental". Ibid,16.

(١٨) "... toda su cultura se limita a los estudios jurídicos y a los filológicos". Ibid, 17.

الإتصال بالإسلام؛ لاعتماده بدوره على الدراسات الدينية، وإهماله للميتافيزيقا الإغريقية. كما يؤول كذلك إلى عامل آخر مساعد يتمثل عنده هذه المرة، "في إهمال أوائل المسلمين المحتلين من عرب وبربر مقاتلين وجهلة ومتزمتين لهذا الموروث أوللدراسات الفلسفية للعرق المغلوب"(١٩)؛ أي للعرق الإسباني. لذلك كان على هذا الفكر أن ينتظر تكون النزعة الوطنية الإسبانية "المناوئة للطغيان السياسي الإسلامي"(٢٠) والعربي، لكي ينبثق لمواكبتها وللتعبير عنها. لقد وجدت هذه النزعة في الحركات الخارجية والباطنية والفاطمية، متنفسا لها، ووسيلة لمواجهة السلطة الإسلامية- العربية بالأندلس(٢١). ولا غرو في ذلك، فلم تكن لتسلم إسبانية -بحسب تعبيره- من عدوى مثل هذه الحركات، ومن عدوى الهرطقات الإعتزالية والباطنية، وكذلك من تأثيرات الأنظمة الفلسفية المشرقية(٢٢). ولم تكن لتتخلف مختلف هذه الأفكار وتلك الحركات، متفرقة ومجتمعة، عن المساهمة بصفة فعالة وحاسمة في إنتاج الفكر الإسلامي بالأندلس وتطويره(٢٣).

---

(١٩) "... la ineptitud y la indiferencia de los primeros conquistadores árabes y berberiscos, guerreros incultos y musulmanes fanáticos, para los estudios filosóficos de la raza vencida". Ibid,17.

وسيتضح لنا فيما يليه، أن أسين بلاثيوس لم يتوسل بالعرق لتفسير عزوف المسلمين عن التراث الفلسفي للعرق الإيبري، بحسب تعبيراته بطبيعة الحال.

(٢٠) "El nacionalismo espanol parece tambien reaccionar contra el yugo político del islam". Ibid,13.

(٢١) نفسه.

(٢٢) نفسه.

(٢٣) وهو ذلك الفكر الذي سماه من جهته "بالفكر المستقل" أو بالأحرى "بالفكر الإستقلالي لإسبانية الإسلامية."

"...pensamiento independiente de la España musulmana". Ibid, 21.

ذلكم هو ما يفسر عودة أسين بلاثيوس إلى ما توافر له من مصادر التاريخ الأندلسي لاستقصاء مختلف الشهادات والإشارات التي تضمنتها في هذا الموضوع، وانتقاها للاعتداد بها وللاستدلال بواسطتها على كل ما زعمه في هذا الصدد. ولقد شدته إلى ذلك، رغبة ملحة -أملتها عليه منهجيته- في البحث عن كيفية تسرب مختلف الأفكار والمواقف والحركات المذكورة إلى الأندلس، وبداية إنجازها لمختلف أدوارها. فلقد اهتم بعض الأندلسين بتلك الأفكار، وعمدوا إلى البحث عنها بمواطنها الأصلية، بالقيروان والمشرق الإسلامي. كما حرصوا كذلك على استجلاب كتبها، وعلى استنساخها ونشرها في الربوع العلمية للأندلس[٢٤].

وبالإضافة إلى ما كان يتضمنه بعضها من تعاليم في الزهد والتصوف، فلقد تم نشرها كذلك على يد كثير من العباد والنساك والزهاد الذين كانوا يضطلعون بمهام التعليم والتربية الروحية في نفس الوقت، مما أدى إلى خلط أغلب علوم العصر بالتعاليم المذكورة. ولقد أسفرت عملية تتبع مستشرقنا لمواقف هؤلاء الأندلسين، وتسقطه لأخبارهم وانتماءاتهم العلمية عن وقوفه على كثير من الأسماء التي ارتبطت بالزهد والتصوف، أوبالمذهب الخارجي أوالإعتزالي أوالباطني، أو اشتغلت بالفلسفة، مما دعاه إلى وضع ملاحق خاصة في الاعتزال[٢٥] وفي الزهد[٢٦] وفي الفلسفة[٢٧]، بنهاية دراسته لابن مسرة ولمدرسته. كما أنه لم يذكر

(٢٤) Ibid, 22-26.

(٢٥) لقد خصص للاعتزال ملحقين. أحدهما عن حياة الجاحظ وكتبه وأفكاره. وثانيهما ترجم فيه لأوائل المعتزلة بالأندلس.

(٢٦) وخصص الملحق الثالث لتتبع رواد الزهد في الأندلس. وتجدر الإشارة إلى أن محمود علي مكي -بعد استقصائه لمصادر أندلسية عديدة- استطاع أن يستدرك على أسين بلاثيوس في هذا المضمار، وأن يتتبع بدوره وبدقة متناهية بدايات التصوف الإسلامي الأندلسي ورجاله، قبل ابن مسرة. ولقد استغرب في هذا الصدد، إهمال مستشرقنا لشخصية صوفية أندلسية تعد بحق ممهدة للتصوف الحقيقي بالأندلس. "وسابقة عن ابن مسرة" و" هي شخصية أبي بكر يمني بن رزق التطيلي"، الذي ترجم له ابن الفرضي في تاريخه. "بداية التصوف الإسلامي ما قبل ابن مسرة"، مجلة كلية الآداب، ع. ٥٣. ١٩٩٢. عدد خاص عن المؤتمر الثالث للحضارة الأندلسية، ١١-١٤ يناير ١٩٩٢، ١٥.

(٢٧) اما الملحق الرابع، فهو عبارة عن نص مقتطف من مخطوطة روضة الأفراح للشهروزي. عن "الحكيم العظيم الرباني انباذقليس ابن نادر من اهل افراغلينا". ١٩٢-١٩٤.

جهدا في توجيه قراءته لبعض أحداث التاريخ الأندلسي وفق افتراضه السابق الذكر عن علاقة تلك الأفكار وأصحابها بتلك المعارضة الأندلسية(٢٨). لذلك وجد في بن امسرة وتراثه الفكري ومدرسته، نموذجا دالا على كل ما ذهب اليه في هذا الصدد. فلقد اجتمعت عنده "في هذا المفكر القرطبي الجريئ، وفي نسقه الهرطقة المعتزلية، والعقائد الباطنية، والأنظمة الميتافيزقية المنحدرة عن التراث الإغريقي، بالإضافة إلى الزهد والرهبنة"(٢٩).

3-3-1. ولقد اضطر مستشرقنا عند تناوله لحياة ابن مسرة إلى تلوين إحدى مسلماته السابقة الذكر، إن لم نقل بأنه قد اضطر إلى التراجع عنها بصفة تامة. يتعلق الأمر بتلك التي أرجع فيها احتياج الأندلسيين للثقافة المشرقية واضطرارهم اليها، ومحاكاتهم لأصولها ونماذجها عند إنتاجهم لثقافتهم الخاصة، إلى عامل رئيس يتمثل في "توقف التقليد الثقافي الأهلي (يقصد الإيبري) وعدم ارتباطه بالإسلام"(٣٠). كيف ذلك؟ فإلى جانب تأكيده لهذا الزعم وتسويغه بمسوغات عديدة، فلقد أكد كذلك بأن "تمثل المسلمين الإسبانيين للثقافة المشرقية لم يقوض أبدا القانون الخالد لاستمرارية الفكر الإيبري"(٣١). ولم يدخر بطبيعة الحال جهدا في تسويغ هذا الزعم الأخير، والتدليل عليه بمجموعة من الأدلة التي نرى من

(٢٨) ولقد وقف أسين بلاثيوس على بعض هذه الحركات المعارضة، من مثل حركات: بني قسي وبني حفصون وأبي علي السراج.
نفسه، ٢٢. ٤٢. ٤٣.

(٢٩) "...herejia motázil, doctrinas batiníes i esotéricas, sistemas metafísicos de filiación griega, . ascetismo o monocato- van a aparecer ahora sintetizados en la persona y en el sistema de este audaz pensador cordobés."
Ibid, 29.

(٣٠) "Es que la tradición indígena se había roto, sin empalmar con el islam." Ibid,17.

(٣١) "el fenómeno de asimilación de la cultura oriental, que entre los musulmanes- españoles se realizaba, no quebranta la ley eterna de la continuedad del pensamiento ibérico." Ibid,38.

جهتنا، بأنها مجرد إفسال لتأويلات غير ملائمة لوقائع من تاريخ الفكر الأندلسي، الإسباني حسب فهمه وتعبيره عنه. ومن هذا الضرب، ما ذهب اليه من كون أن الفكر المذكور، لكونه قد استند إلى الديانة النصرانية الصحيحة، وإلى عناصر من إحدى هرطقاتها (٣٢) المطعمة بالأفلوطينية والفيثاغورية والغنوصية؛ فلقد استطاع أن يضمن لنفسه تأثيرا قويا على نفسية العرق الإيبيري الذي حافظ عليه بلا شعوره الجمعي(٣٣)، ليضمن بذلك لنفسه عدم انقطاعه، وتعاقبه واستمراريته وديمومته.

2. ولا يهمنا أن نناقش -الآن- مدى صحة هذا الزعم أو ذاك لأسين بلاثيوس في أصول الثقافة الأندلسية، بقدر ما يهمنا تفسير اضطراره إلى هذا التراجع. والظاهر أنه قد اضطر إلى هذا الأمر، ليضمن لأطروحته في ابن مسرة وفكره مزيدا من الاتساق والتجانس، على الرغم من هذا التدافع البين في ذاته بين منطلقاته.

1-2. تقوم أطروحة أسين بالثيوس حول ابن مسرة، على رغبات متعددة ومتداخلة، كما تستند إلى تصور استشراقي لتاريخ الأفكار، وللفكر الإسلامي الأندلسي داخل هذا التاريخ. فإذ يمثل هذا الفكر، من جهة، جزءا من تاريخ الفكر الإسباني، ولحظة من لحظات توهجه العام، فإن العناية به، هي من قبيل العناية بالذات الإسبانية التي ينتمي اليها أسين بلاثيوس، ويهمه تدعيمها، وإبرازهويتها(٣٤). ومن جهة ثانية، فإن هذا الفكر المسري، إذ يمثل في ذاته جزءا

---

(٣٢) وهي الهرطقة المنسوبة الى "برسليانو" Prisciliano . وعن هذه الهرطقة وعن مؤسسها، يراجع: Menendez y Pelayo. M, Historia de los heterodoxos españoles, Santander,1946 -48. vol. I, 186 -195.

(٣٣) لا يستخدم أسين بلاثيوس هذا المفهوم، "اللاشعورالجمعي" وإنما اضطررنا الى استعارته من حقل التحليل النفسي؛ للتعبير بشكل مقتضب ودقيق في نفس الوقت، على ما ذهب اليه مستشرقنا بتعابير مختلفة في هذا الصدد. من مثل هذين التعبيرين: "السيكلوجية الإثنية" Psicología étnica و "خلف عتبة الوعي" Tras el umbral de la conciencia.

نفسه ٣٨.

(٣٤) لقد عرجنا في الفصل السابق على عناية أسين بلاثيوس، بإبراز دور الذات الإسبانية في الفكر الإسلامي الأندلسي، وبمساهمتها في نقله الى أوروبا التي استفادت منه في نهضتها الفكرية.

مدشنا للفكر الأندلسي، فإنه، من حيث هو كذلك، ليس الا حلقة من حلقات اطراد التقليد النصراني في أشكاله الصحيحة والهرطقية، وفي صيغه الزهدية والتصوفية والباطنية. ومن جهة ثالثة، وتبعا لذلك، فإن ذات الفكر إذ يندرج ضمن حلقة من حلقات تاريخ الفكر الفلسفي العام والمتصل والمتعاقب والمطرد، فإنه يدل كذلك عليها بامتياز. يتعلق الأمر عنده، باستمرارية الفكر اليوناني القديم في صيغه الفيثاغورية والإنباذوقلية المنتحلة، في حلقة الحقبة الوسيطة من حقب هذا التاريخ، الذي وجد في ابن مسرة القرطبي، متنفسا له في الأندلس، وشكلا من تشكلاته العديدة بها.

فضمن هذا التصور لتاريخ الأفكار الذي يقوم على مفاهيم التطور والتقدم والإطراد والتعاقب، ذهب مستشرقنا إلى أن ابن مسرة قد أيقظ بالفعل هذا الفكر من سباته العميق في اللاشعور الجمعي للإيبيرين، ليطعمه بعد ذلك بعناصر من العقائد الباطنية والمعتزلية التي أخذها من الأندلس، وصقلها بمقامه بإفريقية، وليضمن بذلك استمراريته وديمومته. لذلك لم يتردد أبدا في أن يخلع عليه شرف ريادة الإنخراط في القول الفلسفي بالأندلس، وتدشينه بها[٣٥]. مثلما لم يتردد كذلك، في تخصيصه بفضل السبق إلى مزج هذا القول بعلم الكلام والزهد والتصوف في نفس هذه البلاد. وبذلك أضحى عنده ابن مسرة فيلسوفا مندرجا ضمن تقليد الإنباذوقلية المنتحلة والفيثاغورية والأفلوطونية[٣٦]، ومتكلما ضمن تقليد

(٣٥) ذهب سالم يفوت الى أن: " الكتابة في الفلسفة[. . .] لم تظهر في الأندلس الا مع ابن باجة". ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، الدار البيضاء، ١٩٨٦، ٢٨٨-٢٩٠.
ومن المعروف أن هذا الرأي هو الشائع بين مؤرخي الفلسفة الإسلامية في الأندلس. ونرى من جهتنا ضرورة مراجعته في ضوء السيرة الفلسفية لإبن مسرة، التي نقف على جزء مهم منها، في رسالة الاعتبار ورسالة الحروف، اللتين نشرهما لها كمال جعفر.

(٣٦) Asín Palacios. Miguel, Abenmasarra y su escuela.en: Tres estudios, op. cit, 35-72.

اعتزالي[٣٧]. وزاهدا متصوفا ضمن تقليد باطني[٣٨]، سمحت له أصوله العرقية- الإسبانية والدينية النصرانية، بأن ينتمي إلى كل هذه الميادين المعرفية وينتج فيها. ذلك هو ما يفسر عمل أسين بلاثيوس على تفسيل شجرة قرابة عرقية ودينية لإبن مسرة، من غصون إسبانية ونصرانية، ولهاثه في البحث له كذلك، عن نسب هليني وباطني لتفكيره الفلسفي[٣٩]. وذلك هو ما يفسر إدراجه ابن مسرة ومدرسته فيما سماه بالنزعة الوطنية الإسبانية التحررية الدفينة لدى المولدين لكونه ينحدر من أحدهم[٤٠].

2-2. لماذا عمل أسين بلاثيوس على إدراج ابن مسرة ضمن هذه الأنساب الفكرية والعرقية؟ من الواضح أن أحكاما ومواقف استشراقية متعددة تكمن خلف مختلف مكونات أطروحته في ابن مسرة وتراثه الفكري والمسلكي، التي تستند بصفة أساسية إلى هذا الإدراج. ومن بين هذه الأحكام المسبقة، ذلك الذي يرفض بمقتضاه التعامل مع الإسلام بوصفه دينا مستقلا بذاته وبخصوصيته، على الرغم من دخوله في علاقات مخصوصة ومعروفة مع اليهودية والنصرانية[٤١]. ولعله من نافل القول، أن نؤكد بأننا لسنا معنيين بمناقشة حق أسين بلاثيوس في اعترافه أوعدم

(٣٧) Ibid, 98-113.

(٣٨) Ibid.

(٣٩) Ibid, 38-52.

(٤٠) وتجدر الإشارة الى أنه قد حصل بعد وفاة ابن مسرة اختلاف كبير بين المسريين في شأن تعليمه الروحي وتراثه الفكري؛ مما أدى الى حصول انقسامات كثيرة في المدرسة المسرية، وخاصة بين مجموعة قرطبة ومجموعة ألمرية.
يراجع: ابن حزم، الفصل، س. ذ، ١٩٩.

(٤١) والواقع أنه لا يمكن للمرء الا أن يجد في تصور أسين بلاثيوس للإسلام، الذي تناولناه أعلاه، رجع صدى لتصور عبد المسيح الكندي، ومن استخلفه من أسلاف أسين بلاثيوس، لنفس هذا الدين. ألم يذهبوا جميعا، كل واحد منهم بشكل من الأشكال، الى أن الإسلام ليس أكثر من تلفيق محمدي بين النصرانية واليهودية؟ بلى.

اعترافه بالإسلام دينا خاتما للأديان السماوية. بل معنيين فقط بمناقشة مصادرته لحق الإسلام من حيث هو ثقافة كذلك، في إنتاج الفلسفة والتصوف وممارستهما واستهلاكهما وقدرته الذاتية على ذلك، وتحقيقه لمنتهى الكفاية في هذا المضمار. لقد ثوت هذه المصادرة خلف تأسيس مستشرقنا لزهد ابن مسرة وتصوفه وفلسفته على قرابة نصرانية إسبانية من حيث الدم، وعلى انتساب هليني من حيث الفكر. وكأن الفلسفة والتصوف لا يمكن أن يمارسا في فضاءات الإسلام وداخلها، الا بوصفهما ثورة عليه وتمردا ضد سلطانه الديني والسياسي والثقافي. ثم إنه ليكمن حكم استشراقي آخر خلف إرجاعه لاشتغال ابن مسرة بالزهد والتصوف والفلسفة إلى هاتين القرابتين. يتعلق الأمر، بذلكم الحكم المعروف والمشهور، الذي يخص الأعراق الغربية بإمكانية هذا الاشتغال، ويصادرها بالنسبة إلى الأعراق الأخرى(٤٢).

2-2-1. ولا بأس أن نذكر في هذا الصدد بقسم مما انتهينا إليه في أحد الفصول السابقة من هذا البحث، في إشكال العرق والثقافة من منظور أنتربلوجي(٤٣). فلقد

(٤٢) ويمكن التمثيل في هذا الصدد بما أضحى مشهورا مما ذهب اليه "إرنست رينان Ernest Renan" من كون أن الفلسفة لم تكن عند الأقوام السامية غير اقتباس جذيب للفكر اليوناني، لكونهم جبلوا في الأصل على الفكر غير المنظم.

Renan.Ernest, Histoire generale et systeme comparé des langues sémitiques, Paris,1858.

Renan.Ernest, L Islamisme et la science, Paris,1887.

ولقد تصدى مؤرخو الفكر الإسلامي من العرب والمسلمين الى هذا الحكم، وبينوا تهافته. ويمكن أن نذكر منهم تمثيلا لا حصرا بطبيعة الحال.

- قاسم السامرائي، الاستشراق بين الموضوعية والإفتعالية، منشورات دار الرفاعي، السعودية، ١٩٨٣, ١٣-١٥.
- إدوارد سعيد، الاستشراق. المعرفة. السلطة. الانشاء، تر. كمال أبو ديب، ط. ٢، بيروت، ١٩٨٤, ١٦٠-١٦٦.
- الجابري محمد: "الاستشراق في الفلسفة منهجا ورؤية"، ضمن كتابه، التراث والحداثة، الدار البيضاء، ١٩٩١، ٦٣-٩٣.
- الكتاني محمد، جدل العقل والنقل في التفكير الإسلامي. في الفكر القديم، الدار البيضاء، ١٩٩٢، ٤٣٢ -٤٣٣.

(٤٣) الفصل الرابع من الباب الأول.

بينا كيف استدلت الأبحاث الأنتربولوجية الحديثة على أنه لادخل للعرق في إنتاج الثقافة، بل إن العرق، إن صح الحديث عن وجوده أصلا، أو "العرق كما يفهم عادة" (٤٤)، ما هو الا إبداع من ابداعات الثقافة. فجميع الناس يقدرون على إنتاج الثقافات المتعددة والمختلفة واستهلاكها، لأنهم يشتركون جميعا في بنية العقل البشري الواحد. ولأنهم يمتلكون كذلك نفس القدرات على التأليف والتركيب الثقافيين انطلاقا من مبادئ العقل الضرورية واللاشعورية المشتركة بين جميع الناس لاشتراكهم في البشرية وتوحدهم فيها (٤٥). ثم إن إرجاع أسين بلاثيوس ابن مسرة إلى أصل عرقي إيبيري، مع ربطه بين هذا الأصل وبين قدرته على ممارسة الزهد والفلسفة وتخصيصه بهما، يطرح إلى جانب الإشكالات المطروحة، إشكالات أخرى. ومنها ما يعود في نظرنا، إلى تصوره وتقويمه لما يمكن أن نسميه بالماضي العربي الإسلامي للأندلس التي يسميها إسبانية، ومنها ما يرجع إلى تصوره لتاريخ الأفكار.

2-2-2. ولا بأس أن نذكر كذلك ببعض ما تطرقنا اليه في موضوع أهم تصورات المؤرخين الإسبانيين للماضي العربي الإسلامي للأندلس (٤٦). فلقد شكل هذا الماضي هما خاصا للمؤرخين الإسبانيين على مر العصور والحقب، وعلى تنوع

(٤٤) Lévi Straus. Claude , Le regard éloigné, Paris, 1983, 36.

(٤٥) Levi Straus. Claud, Antropologie Structurale,1,Paris, 1958.chap. I.

والجدير بالذكر أن هذا الطرح ما فتئت تؤكده الأبحاث العلمية البحثة، وتذهب اليه العلوم الإنسانية التي تحاول أن تستند الى قراءة ملائمة لتلك العلوم ولمكتسباتها.

تراجع على سبيل المثال لا الحصر، أشغال ندوة: "وحدة الإنسان".

L'unité de l'homme , Essais et discussions presentés et commenté par Andre Béjin , Seuil , 1974 .

(٤٦) في الفصل الثالث من الباب الأول.

تصوراتهم للتاريخ وتعدد مناهجهم في كتابته(٤٧). ولقد أسفرت معالجاتهم المتعددة لهذا الماضي عن رؤى مختلفة ومواقف متعددة ومتباينة في شأنه. ولعلنا نجد في اختلاف المؤرخين الكبيرين لإسبانية "كلوديو سانتش البرنث" **Cluadio Sanchéz Albornoz** و "أميركو كاسترو" **Américo Castro** وفي سجالهما، تعبيرا شاملا عن مجمل هذه الرؤى وعن أسس تكونها وآليات إنتاجها. ففي إطار بحثه عن "الهوية التاريخية لإسبانية"، التي هي بالنسبة اليه، "هوية أزلية"، لم يخول أولهما لذلك الماضي أي دور في تشكلها، وتشكل تراثها العلمي والفكري(٤٨)، اللهم الأدوارالمعيبة(٤٩). ولقد اعتمد في تناوله لهذا التراث نظرية الطبائع في تأسيس التاريخ وتفسيره. فوفق هذا التصورللتاريخ، وباستخدامه لآلية القياس والمقارنة، قارن بين العرق الإيبري والعرق العربي وقاس بينهما، أو بالأحرى، قاس بين إمكانية كل منهما على المساهمة في التاريخ المذكور. في هذا المضمار خص أول ذينيك العرقين بهذه الإمكانية، وصادرها بالنسبة لثانيهما. ولقد توسل كذلك ضمن تدعيمه لهذا الحكم، بآليتي: الإقصاء والإستيعاب، والسلب

(٤٧) ولا غرو في ذلك، فلقد جعل هذا الماضي من إسبانية بلادا مختلفة عن البلدان الأوروبية الأخرى. ويمكن أن نستعير للتعبير عن هذا الأمر تعبير "لوثي برالت" "Spain is diferent".
López Luce. Baralt, Huellas del Islam en la Literatura Española de Juan Ruiz a juan Goytesolo, Madrid, 1975. 15.

(٤٨) "No se arabiza la contextura vital de Espana." Sánches Albornoz. Cl, España un enigma Histórico, Barcelona, 6. Ed. 1977. Cap. V.
Sánches Albornoz. Cl, Españoles ante la Historia, Buenos Aires, 1969, 35.
Sánches Albornoz. Cl,"Espagne Islamique et Espagne preislamique " , Revue Historique, 1967. 331-314.

(٤٩) يدعي كلوديو سانتيش ألبرنث في هذا المضمار، بأن الماضي الإسلامي لإسبانية يمثل حدثا كارثيا في تاريخها العام. وفي ذلك إسقاط بين لعقده اتجاه تقدم أوروبة وتأخر إسبانية قياسا عليها. ويرى كذلك في هذا المضمار، بأنه على الرغم من كون إسبانية قد أنجبت العقلانية والفكر النقدي في ظل هذا الماضي، بقوة انتمائها الثقافي الغربي، فإنها لم تستطع أن تستفيد من ذلك، أو أن تطوره مثل بقية البلدان الأوروبية الأخرى.

والتملك. فبواسطتهما أرجع مختلف الإنجازات الثقافية العالمة للوجود العربي-الإسلامي بالأندلس إلى العرق الإيبيري وإلى خصيصاته الأزلية عنده. لذلك تحول على يده ابن القوطية من حيث كونه مؤرخا " ذا حس نقدي "، وابن حزم بفكره العميق وأدبه المرهف، إلى مفكرين إسبانيين ضمن سلسلة غير منقطعة، تمتد من " سنكا " **Seneca** إلى " أونا مونو " **Unamuno**؛ لم يكن لا للإسلام ولا للعروربة أي دور في طبعهما، وبالتالي، في إنتاجهما العلمي والأدبي(٥٠).

وفي مقابل ذلك، لم يعد أميركو كاسترو الوجود العربي والإسلامي في الأندلس، وجودا برانيا عن إسبانية، وعن هويتها وتاريخها. بل رأى فيه، الحادث الأساس في تكون "الأسبنة" **La Hispanidad** بوصفها إنجازا تاريخيا، وليست ماهية مجردة ولا معطى أزليا، من دون أن يخص عرقا من أعراق هذه البلاد بهذه الخصيصة أو تلك(٥١). وبذلك حاول أن يقرأ تاريخ إسبانية، وأن يؤسسه بواسطة خصوصياته ومضامينه. ومنها الإسلام الذي لم يكن عنده، تبعا لذلك، آخرتام الغيرية بالنسبة للذات الإسبانية، بل جزءا مكونا لها ولهويتها. هكذا ضرب أميركو كاسترو بالتفسير العرقي لتاريخ إسبانية عرض الحائط، ليعتمد بدلا منه تفسيرا قريبا

---

(٥٠) يعد " سينكا " من أهم مفكري إسبانية القدماء. كما يعد " ميجيل دي أونامونو "، من أبرز فلاسفتها في الأزمنة الحديثة. أما إدراج ابن القوطية وابن حزم ضمن سلسلة متصلة تمتد من أول هذين المفكرين إلى ثانيهما، فإن سانتيش ألبرنث يروم به الدفاع عن تصوره العرقي للتاريخ وللثقافة. فجميع هؤلاء المفكرين المذكورين يشتركون عنده في قرابة دموية وفي خصائص نفسية ومسلكية، من حيث أصولهم الدموية الإسبانية؛ أهلتهم كلهم الى الإتسام بالروح النقدية، بصفتها خصيصة هلينية -أوروبية.

(٥١) وتلك هي الأطروحة المركزية التي اعتنى أميركو كاسترو بالدفاع عنها في أشهر كتبه في هذا الصدد:

Castro. Américo, La Realidad Histórica de España, Mexico, 6o. ed. 1975.

من التفسير الثقافي لذات التاريخ. وبذلك يكون قد قدم لأبناء جلدته، ولعموم الباحثين في تاريخ الأندلس وإسبانية درسا ثوريا ومتقدما بالنسبة لزمان إعداده[٥٢].

يندرج بحث أسين بلاثيوس في ابن مسرة، وكذلك قراءته وتأويله لتراثه ولمدرسته، ضمن ذلك التصور الأول للماضي العربي- الإسلامي لإسبانية الذي عبرعنه أول المؤرخين المذكورين، مثلما عبر عنه من قبلهما كذلك " فرنسسكو إي خافيير سيمونيت " **Francisco y Javier Simonet**[٥٣]. فالواقع أننا لا نجد أي تفسير ملائم لعنايته الفائقة بالبحث لابن مسرة عن قرابة عرقية إسبانية، وعن نسب هليني لفكره غير هذا التفسير. وضمن هذا الإطار يمكن كذلك أن نفهم عناية مستشرقنا ببناء أزواج وجودية ومفهومية بين الذات الإسبانية الوسيطية بمقوماتها النصرانية معتقدا واليونانية فكرا، وبين آخرها. أي بين الذات الشرقية بمقوماتها الإسلامية معتقدا والعربية عرقا. ولقد بينا كيف خص أولاهما بالقدرة على إنتاج الفكر الفلسفي وتطويره وبكفايتها في هذا الأمر، وكيف ميز ثانيتهما بعدم قدرتها على ذلك، انسجاما منه مع تصوره العرقي للتاريخ وللثقافة. لذلك كان من الضروري أن يتحول ابن مسرة على يده إلى كائن غير تام الغيرية بالنسبة للذات الاولى منهما، لكي يعمل على بعث الفكر الإسباني القديم، ، بعد تلقفه مختلف المؤثرات اليونانية والنصرانية التي أخضعه إليها.

---

(٥٢) غير أن جل المستشرقين الإسبانيين لم يعملوا على الإستفادة منه ضمن أبحاثهم المختلفة. يراجع:
Martínez Montávez. Pedro , "Lectura de Américo Castro por un Arabista", Revista del Instituto Egepcio de Estudios Islámicos en Madrid, 1984, No 22. 28-30.

(٥٣) يراجع ذلك فيما أوردناه عن هذا الموضوع عند فرنسيسكو سيمونيت في الفصل الثاني من الباب الثالث.

ويندج كذلك نفس المجهود ضمن رؤية صاحبه لتاريخ الفكر الإسباني، وضمن تقديمه لنموذج دال على حقبة القرون الوسطى من هذا التاريخ. والواقع أن لا هذه الرؤية ولا هذا التقديم، ينفصلان عن استراتيجية تاريخ الأفكار التي تعنى بتأسيس وحدة الفكر وتطوره في استمراريته وتعاقبه. فللمحافظة على هذه الوحدة، أذاب مستشرقنا كل الإنقطاعات والقفزات والثورات، وكذلك جميع الاختلافات التي لا شك، أن تاريخ الفكر الإسباني قد عرفها مثل غيره من تواريخ الفكر الأخرى. في هذا المضمار، كان عليه أن يتمثل التراث الفكري والمسلكي المسري ضمن تلك الوحدة وهذه الإستمرارية، ويستوعبه داخلهما. لذلك بحث لإبن مسرة عن أصول وجذور في الفكر الإسباني القديم بمقوماته النصرانية واليونانية. كما بحث له كذلك عن شيوخ بالقيروان والمشرق الإسلامي، تأثر بهم في فلسفته وزهده وتصوفه، من بعد ما تأثروا بدروهم بالتراث النصراني والهليني. فالحقيقة الصوفية والفكرية التي بحث عنها ابن مسرة في نظر أسين بلاثيوس، هي حقيقة كانت قد أعطيت سلفا داخل المعتقد والفكر النصرانيين وداخل الموروث اليوناني كذلك. فلم يعمل ابن مسرة، بالنسبة اليه، الا على بعثها ليضمن لها وحدتها واستمراريتها وكذلك إمكانية توظيفها. وفي ذلك يتضح ديدن مؤرخي الأفكار الذين يصرفون اهتماماتهم إلى "البحث عن الكيفية التي حافظت بها الأفكار على نفسها عبر الحقب والعصور[. . .] لذا فكل تأريخ للأفكار مضطر إلى أن يتتبع تسلسلها عبر الزمان من خلال التأثير والتأثر المتبادل بين السابق واللاحق لإبراز الخيط الرابط الذي ينتظمها ويجعل منها إسهامات متراكمة لا ينفي بعصها الآخر بل يكمله "(٥٤). وهكذا تخدم منهجية تاريخ الأفكار بعض الأطروحات الاستشراقية

(٥٤) يفوت. سالم، الزمان التاريخي. من التاريخ الكلي الى التواريخ الفعلية، بيروت، ١٩٩١. ٢٠-٢١.

وتضمن لها إمكانية تشغيل بعض آليتها. فمما لا شك فيه، أنه لا يمكن أن ننفي بصفة تامة وقاطعة ذلك التأثير الذي أخضع أسين بلاثيوس اليه ابن مسرة. كما أنه لا يمكننا أن ندفع بالمرة اطلاعه على أجزاء من الفكر الإسلامي والفكر اليوناني بالمشرق الإسلامي، وكذلك على أجزاء من التقاليد الثقافية والمسلكية للأديرة النصرانية بالأندلس. غير أن ذلك لا يعني ضرورة رد التراث الفكري والمسلكي لإبن مسرة إلى ذلك التأثير، واختزاله فيه، وفيه فقط، كما اجتهد أسين بلاثيوس في إعداده وفي الدفاع عنه. فالواقع أن لهات مستشرقنا وراء التأثيرات والمؤثرات لرصدهما وتتبعهما في هذا المضمار، يندرج بامتياز ضمن استراتيجية احتكاره إمكانية الإشتغال بالفلسفة، وإمكانية ممارسة التصوف النظري والعملي، داخل الثقافة الغربية بالنظر إلى مكوناتها ومقوماتها العرقية والدينية والفكرية. مع ما يترتب عن ذلك، من مصادرة لهذه الإمكانية بالنسبة للثقافات الأخرى، بالنظر إلى أعراقها وأديانها وأفكارها المختلفة. ألا نجد أنفسنا مرة أخرى تجاه نفس الحكم الذي يختزل أصل كل الممارسات الصوفية والفلسفية في التراث اليوناني والتراث النصراني، وفي تأثيراتهما القوية على نظائرهما في الثقافات الأخرى؟ بلى. والواقع كذلك. أنه ضمن نفس تلك الإستراتيجية، ومتوسلا بآليات عديدة، استطاع مستشرقنا أن يطمس الخصوصية الإسلامية والعربية الأندلسية لإبن مسرة ولتراثه الفكري والمسلكي. بل أن يجتاث هذا التراث من حقله الثقافي الأصلي ليلقي به في حقل مغاير ويختزله فيه. ولاعجب في ذلك، فما كان لأسين بلاثيوس، أن يبرز تلك الخصوصية، لكي لا يؤكد، تبعا لذلك، الانفصال والتعدد والاختلاف في التاريخ الفكري لإسبانية، علما بأنه قد رام من دراسته لابن مسرة ولمدرسته الفكرية، البحث عن تعاقب هذا التاريخ، واستمراريته ووحدته.

والحق أنه قد توفق إلى أبعد الحدود في تخويل هذه الدراسة انسجامها الضروري، واتساقها التام، من فرط ما استفرغ من جهد ملحوظ في البحث عن عناصر المماثلة بين التراث المسري، ونظائره في التراث الإسباني واليوناني، بل في تأسيس هذه المطابقة، بإخضاعه لأول التراثين إلى تأثيرات ثانيهما، وتذويبه فيها، لكي تتمكن من استيعابه داخلها، واختزاله فيها. غير أنه في مقابل هذا النجاح الذي حققه في هذه الدراسة، فلقد حول بها ابن مسرة، مثلما حول كذلك تراثه الفكري والمسلكي، وكذلك تراث مدرسته المتنوع، إلى كائنات غريبة تماما عن الأسماء التي تحملها، وعن الهويات التي تحيل عليها، وعما يترتب عن ذلك كله، من انتماءاتها إلى حقول وجودية ومعرفية مخصوصة من الثقافة العربية الإسلامية الأندلسية.

الفصل الثالث

العلاقات المتبادلة بين التصوف الإسلامي والتصوف النصراني في تصورات أسين بلاثيوس

1-1 . ذهبنا في الفصل الأول من هذا الباب إلى أن موضوع التصوف الإسلامي قد احتكر لنفسه قسما وافرا من أبحاث أسين بلاثيوس ودراساته العلمية المتعددة. فلقد سيطر بصفة ملحوظة على الرجل بحيث وجدناه لا يكل عن بذل الجهد الجهيد للبحث فيه، وللتعريف به، لنشر بعض مصادره ولدراسته وتأويله. وتكفي للتدليل على ذلك، تلك القوائم الطويلة لعناوين المقالات المطولة، والكتب الضخمة التي وضعها في كل من أبي حامد الغزالي ومحيي الدين بن عربي، وغيرهما من مشاهير أعلام التصوف الإسلامي، ومدارسه ومصادره. كما يكفي دليلا على نفس الأمر كذلك، تدشينه لحياته الأكاديمية بدراسته لهذا الموضوع، ولحياته العلمية العامة بتخصيصه محيي الدين بن عربي بأول بحث ينشر له [١]، علما بأنه قد غادر هذه الدنيا وقلمه يند بدراسة متميزة في نفس هذا الموضوع [٢]. ولا غرو في ذلك. فلقد أتاح تناول أسين بلاثيوس للتصوف الإسلامي، ودراسته، أو بالأحرى تأويله لمضامينه ولغاياته إمكانية فريدة للدفاع عن أطروحته المركزية التي تمحورت حولها عنايته بالإسلام وتراثه الفكري والعقدي، التي يذهب فيها إلى أن كلا من ذاك الدين وهذا التراث، يرجعان في أساسهما إلى أصول نصرانية مخصوصة. وبالإضافة إلى

---

(١) لقد شكلت دراسته لأبي حامد الغزالي موضوع أطروحته الأكاديمية لنيل الدكتورة من جامعة مدريد، التي دافع عنها في الثالث والعشرين من أبريل من سنة: ١٨٩٦.
Lomba. Joaquín, "Don Miguel Asín Palacios, pionero del arabismo", Turia, No. 31, 127.
Asín Palacios. Miguel, "Mohidin", Homenaje a Menéndez Pelayo en el añovigésimo de su profesorado. Estudios de erudición española, II, 217-256, Madrid, 1899.

(٢) وهي الدراسة التي دافع فيها عن العلاقات المتبادلة بين التصوف الإسلامي عند الشاذلية، والتصوف النصراني عند جماعة من إشراقيي إسبانية خلال القرن السادس عشر الميلادي، المعروفين باسم: Los Alumbrados. وهي ذات الدراسة التي ستشكل معالجتنا لها النواة الأساسية لهذا الفصل.

ذلك، فإذا كان أسين بلاثيوس قد ركب صهوة التصوف الإسلامي للوصول إلى هذه الغاية، فإن عنايته بذات التصوف تنم عن اطلاعه الواسع على تصورات ثقافته الغربية للإسلام ولتراثه الروحي، مثلما تؤشركذلك على قسم من انشغالاته الكلامية الكاثوليكية التي تدعم أطروحته المذكورة، وتؤكدها بطريقة أخرى.

ففيما يتعلق بهذاالأمر الأخير، طرح أسين بلاثيوس، من موقع انتمائه المخصوص للكنيسة الكاثوليكية، جملة من التساؤلات عن مدى إمكانية تمتع غير النصارى بخلاص الرب، على الرغم من عدم انضوائهم داخل كنيسته (٣). ولقد ذهب في هذا الصدد، مثلما بين ذلك "ميجيل دي إبالثا"، إلى أنه بالنظر إلى "العوائق البشرية التي تعيق التنصير التام والكلي للإسلام"، فإن "العناية الإلهية"، التي تتجاوز حدود الكنيسة الظاهرة، "تنجزأهدافها الكبرى بصفة نسبية" في المتصوفة من المسلمين، الذين بانفتاحهم على المؤثرات النصرانية، يضمنون لها "تنصيرا ضمنيا وجزئيا وغير مباشر للإسلام" (٤).

أما فيما يؤول إلى أولهما. فالواقع أن أسين بلاثيوس، في احتفائه بالتصوف الإسلامي واستثماره لتشييد أطروحته المذكورة والدفاع عنها، قد توسل إلى ذلك بكثير مما تمثله من أفكار عصره وعلومه ومناهجه الغربية في تناول الإسلام وتراثه. والناظر في عنايته بالتصوف الإسلامي، يقف فيها على عناوين كثيرة لدراسات متعددة لزملائه الأوروبيين من المستشرقين والمؤرخين الذين اهتموا مثله بنفس هذا

---

(٣) أي من حيث كونه، رجلا من رجال النصرانية المنتظمين في سلك الرهبنة بها، وعالما من علماء كلامها ومعتقداتها الكاثوليكية.

(٤) Asín Palacios. Miguel, El Islam cristianizado. Estudio del "Sufismo" a través las obras de Abenarabi de Murcia, 2. ed Madrid, 1981,24-25.
Epalza. Miguel. de,"Algunos juicios teológicos de Asín Palacios sobre el Islam", Pensamiento, 25, 1969, 174-175.

الموضوع، أو بغيره من الموضوعات التي ستساعده على تأكيد تصوراته الشخصية في هذا المضمار، من مثل موضوع تاريخ النصرانية في البلاد العربية قبيل مجيئ الإسلام، وانتشاره بين ساكنتها [٥]. والحق أنه إذ توسل أسين بلاثيوس بالمناهج التاريخية والفيلولوجية الوضعية لهؤلاء، فلقد ناقش في المقابل كثيرا من الفرضيات، وفند كثيرا من الأطروحات المبثوثة في دراساتهم المختلفة، لكي يدعم بذلك كله تصوراته الخاصة عن التصوف المذكور، ويضمن لها مزيدا من الإتساق والتجانس.

وضمن هذه الاستراتيجية لم يعتن كثيرا بتعقب المصادر الإسلامية لتصوف أبي حامد الغزالي، أو محيي الدين بن عربي، أوغيرهما من نماذجه المفضلة من

(٥) وللتدليل على هذا الأمر، الذي ينم عن اتساع ثقافة أسين بلاثيوس وشموليتها، وتتميما للفائدة كذلك، نثبت من جهتنا قسما من هذه العناوين.

Goldziher. I, Vorlesungen uber den Islam. Cap. IV: "Asketismus und Sûfismos", Heidelberg, 1910.

Goldziher. I, The infuence of Budhism in Islam, J.R.A.S, 1904.

Macdonald. Development of muslim theology, jurisprudence and constitutional theory, New York, 1903.

Macdonald. The religious attitude and life in Islam, Chicago, 1909.

Massignon. L, Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Paris, 1922.

Massignon. L, La passion d'al-Hallâj, Paris, 1922.

Nicholson. The mystcs of Islâm, London, 1914.

Nicholson. Studies in islamic mysticism, Cambridge, 1921.

Nicholson. The idea of personality in sûfism, Cambridge, 1923.

Horten. Indische Stromungen in der islamischen MystiK, Heidelberg, 1927.

Nau. F, Les arabes chrétiens de la Mésopotamie et de la Syrie du VIIe au VIIIe siècle, Paris, 1933.

Nau. F, "L'expansion nestorienne en Asie", Annales du Musée Guimet, T. XL, 1914.

Nau. F, "Aprpos d'un feuillet d'un manuscrit arabe: La mistique chez les nestoriens; religios et mystique chez les musulmans", Le Muséon, T. XLIII, 1930.

Tor Andrae, Der Ursprung des Islam und das Christentum, Uppsala, 1926.

Ahrens. K, "Christliches in Qoran", Z.D.M.G, T. LXXXIV, 1930.

Lammens. Le berceau de l'Islam, Roma, 1914.

Bell.R, The origin of Isliam in its christian environment, London, 1926.

Wensinck. A, New data concerning syriac mystical literature, Amsterdam, 1923.

Wensinck. A, Bar Hebraeus Book of the dove, Brill, 1919.

متصوفة الإسلام، ولا بالبحث فيها وبدراستها. ولقد ساق في إحدى دراساته للغزالي تسويغين اثنين لعزوفه عن القيام بهذه المهمة (٦). أولهما أن كلا من " غولدزيهر " **Goldziher** و " ماكدونالد " **Macdonald** و " ماسينيون " **Massignon** و " نيكولسن " **Nicholson** قد كفوه هذه المشقة. وثانيهما أنه قد ارتأى إبراز الأصول النصرانية للتصوف الإسلامي " لكونها لم تستوف حقها من البحث، مثلما أنه لم يتم التأكيد بما فيه الكفاية على دورها في هذا الإطار ". ناهيك عن أن " كثيرا من الباحثين قد أهملوها، أو قللوا من شأنها ومن دورها في تفسير الروحانيات الإسلامية " (٧). وضمن نفس الاستراتيجية كذلك، ناقش من زملائه المذكورين ماسينيون، وكل من ذهب إلى أن التصوف الإسلامي، قد ظهر وتطور في استقلال تام عن نظيره النصراني، وأن ما يوجد بينهما من أشباه ونظائر، لا يعود إلى تأثير " الأفكار والممارسات الروحية للرهبانية النصرانية الشرقية في متصوفة الإسلام " (٨)، ليؤكد من جهته عكس ذلك. كما ناقش " غولدزيهر و " هورتن " اللذين اهتما بتأكيد فرضية أخذ التصوف الإسلامي من أهل وحدة الوجود بمياسيمها اليونانية والفارسية والهندية، ومن الأفلوطينية والبوذية، ليدافع كذلك على أن التأثير الجدير بالبحث والإبراز في هذا المضمار، لا يمكن أن يكون غير تأثير النصرانية في الإسلام (٩).

---

(٦) وغني عن البيان أنه كانت تقتضي منه قواعد المنهج الفيلولوجي العزيزة عليه إنجاز مثل المهمة.

(٧) " ...pricipalmente cristianas, que en mi sentir han sido hasta ahora menos exploradas y subrayadas de lo que merecen, y hasta por algunos investigadores preteridas o menospresiadas, cual insignificantes para explicar el orto de la espiritualidad en el islam",
Asin Palacios. Miguel, La espiritualidad de Algacel y su sentido cristiano, T. I, Madrid, 1934, 9-10.

(٨) Asin Palacios. Miguel, La espiritualidad, op. cit, 10.

(٩) Ibid.
والجدير بالذكر أن غولدزيهر نفسه قد اعتنى بفرضية التأثير النصراني في الأدبيات الإسلامية، بما في ذلك الأدبيات الصوفية. ولقد اتبعه في ذلك -كما أشرنا في الفصل السابق- أسين بلاثيوس، بحيث عمل من جهته على صياغتها في شكل أطروحة، مع الإستماتة في الدفاع عنها.

2-1 . ولإبراز ذلك والتأكيد عليه، عمد إلى استثمار نتائج بحوث زملائه المختلفة والمتنوعة، التي انصبت على دراسة مختلف العوامل الإثنية والإجتماعية والدينية والروحية التي أحاطت بظهور الإسلام ورافقت أولى تجلياته وتطوراته، وعلى توظيفها وتوجيهها الوجهة التي تخدم أطروحته في هذا الصدد وتدعمها. يتعلق الأمربنتائج أبحاث "ناو" التي ذهب فيها إلى أن دخول العرب في الإسلام يعود في الدرجة الأولى إلى التأثير النصراني العميق الذي تركه فيهم المبشرون النسطوريون الذين بشروا بين من هاجر منهم إلى بلاد الشام. فلقد آمن هؤلاء بما جاء في القرآن عن توحيد الله الخالق والمدبر، وأدوا الصلاة والصوم والزكاة والحج، لكونهم كانوا قد تهيأوا إلى ذلك في الوسط النصراني الذي أدخلهم اليه هؤلاء المبشرون. وكذلك الشأن بالنسبة للبدايات الأولى لظهور التزهد بين المسلمين. فمرجع ذلك يعود إلى تأثير الرهبنة المبثوثة بين الأديار والكنائس النصرانية المنتشرة في البلاد العربية [١٠]. كما يتعلق الأمر كذلك بنتائج دراسات كل من "تور أندراي" و"ك. آرنس" و"لامنس". فلقد احتفظ القرآن بالنسبة لأولهم ولثانيهم بكثير من المعتقدات النصرانية، التي منها ما تجد لنفسها أصولا مباشرة في إنجيل "متى" وغيره من نصوص العهد الجديد، ومنها ما تجلي في ذاتها توجهات نصرانية [١١]. أما بالنسبة لآخرهم، فلقد تنصر قسم وافر من عرب شبه الجزيرة العربية في بدايات القرن السابع، أي قبيل ظهور الإسلام، أو كانوا على الأقل في طريقهم إلى الدخول في النصرانية [١٢].

---

(١٠) Nau. F, Les arabes chrétiens, op. cit.
Nau. F, "L'expansion nestorienne en Asie", op. cit.
Nau. F, "Aprpos d'un feuillet, op. cit.

(١١) Tor Andrae, Der Ursprung des Islam, op. cit
Ahrens. K, "Christliches in Qoran", op. cit.

(١٢) Lammens. Le berceau de l'islam, Rome, 1914.

وبطبيعة الحال لم يناقش أسين بلاثيوس هاته المزاعم، فلقد اعتبرها نتائج بحوث متأنية، ومحصلات دراسات جادة، فتحت الأبواب على مصارعها أمام البحث في تاريخ تفشي النصرانية بين العرب قبيل إسلامهم. لذلك فلقد دعى إلى ضرورة متابعتها وتتميمها؛ بالقيام بأبحاث أخرى في الأدبيات الزهدية والصوفية للكنائس النصرانية الشرقية، الملكانية والأرثذوكسية والنسطورية واليعقوبية، للكشف عما قلده التصوف الإسلامي من نماذجها، في المراحل الأولى من ظهوره. وللمساهمة من جهته في إنجاز قسم من هذه المهمة، انتدب نفسه إلى الكشف عما بين التصوف الإسلامي والتصوف النصراني من علاقات عبر دراسة الأشباه والنظائر القائمة بينهما، وبين الدينين اللذين يصدران عنهما (١٣). والواقع أنه لم يدخر أبدا من جهد للقيام بهذه المهمة. ولعلنا لن نبالغ إذا ما ذهبنا إلى أنه قد التزم بها طيلة حياته. فما وجدناه يلتفت إلى غيرها من المهمات العلمية الأخرى، الا لكي يعود إليها بطاقات مجددة للعمل على إنجازها. فكيف تصور أسين بلاثيوس هذه العلاقات؟ بل كيف أسسها، وما هي مختلف الأدوار التي خولها لكل من التصوفين المذكورين في تفعليها وتشغيلها؟

1-2. لقد سبق أن أشرنا إلى بعض المجهودات التي عني فيها أسين بلاثيوس بتأسيس هذه العلاقات ودراستها، من مثل كتبه الضخمة عن أبي حامدالغزالي

---

(١٣) لقد أدرك أسين بلاثيوس بأن إنجاز تلك الدعوى، يقتضي بالنظر الى تشعبه وتعقيده، قيام تعاون مثمر بين كثير من الكفاءات الفيلولوجية والتاريخية. لذلك ارتأى أن تقتصر مساهمته في هذا المضمار، على دراسة هذه الأشباه والنظائر.

ومحيي الدين بن عربي، ومقالاته المتعددة التي قارن فيها بين نصوص من التصوف الإسلامي، ومصادرها المفترضة عنده في النصوص النصرانية. ولعل أهم ما قدمه في هذا المضمار، معبرا بذلك عن أقصى درجات نضجه فيه، هو ما نشر له بعد وفاته من دراسات عن علاقة التصوف الإسلامي الشاذلي، بالتصوف النصراني في إسبانية خلال القرن السادس عشر الميلادي. فلقد استفرغ في هذه الدراسات جهدا مضاعفا لتأسيس العلاقة المذكورة، بشكل لا يعصف بأطروحته المركزية في الإسلام والمسلمين، بل يؤكدها ويدعمها بشواهد واستدلالات جديدة. لذلك ارتأينا أن نستعيد جميع تلك الأسئلة التي طرحناها قبل قليل، في ضوء معالجتنا لهذه الدراسات الأخيرة لمستشرقنا بصفة أساسية، ولغيرها من أبحاثه الأخرى في التصوف الإسلامي بصفة مساعدة.

2-2. قبل أن يتخطفه الموت، كان أسين بلاثيوس يعد العدة لتأليف أهم عمل له، يترجم به شدة تعلقه بتصوف محيي الدين بن عربي، ورغبته العارمة في دراسة علاقة هذا التصوف بالتصوف النصراني في إسبانية. والواقع أنه كان قد تمكن من جمع مواد هذا المشروع، ومن كتابة صفحات عديدة منه بمدريد، متوقعا مواصلة إنجازه "بسان سبستيان" **San Sebastian** خلال عطلة الصيف التي لم يقض منها الا أياما معدودة. والظاهر أن هذه الصفحات هي التي تشكل متن تلك الدراسات التي تعنينا الآن، والمنشورة بإحدى أعداد مجلة: "الأندلس" **Al-Andalus**. وبالفعل فلقد نشرت هذه المجلة في أعدادها للسنوات الممتدة ما بين ١٩٤٤ و١٩٥١ أبحاثا لأسين بلاثيوس رام بها معالجة علاقة التصوف الإسلامي ممثلا في

المدرسة الشاذلية، بالتصوف النصراني ممثلا في تصوف الإشراقيين الإسبانيين Los Alumbrados في القرن السادس عشر الميلادي (١٤).

وتجدر الإشارة إلى أن اهتمام مستشرقنا بالتراث الشاذلي لا يرجع إلى هذه المرحلة الأخيرة من حياته العلمية. فالحق أنه لم ينتظر أبدا جمع هذه العدة المخصوصة لهذا المشروع لكي ينجز اهتمامه بهذا التراث. بل إنه لم يأل جهدا في

(١٤) ولقد نشرت هذه المجلة الأبحاث المذكورة على الشكل الذي تركه عليها مستشرقنا في أوراقه وملفاته العلمية لقريبه ألفير أسين Oliver Asín، . وذلك تقديرا منها لمجهوده في تأسيسها وإدارتها، ورعايتها بتخصيصها بأبحاث ومقالات تخدم في الصميم أهدافها واستراتيجيتها. وتقديرا منها لتفانيه كذلك في خدمة التراث الإسلامي الأندلسي، الذي تعده من جهتها، جزءا لا يتجزأ عن التراث المتعدد لإسبانية، ومكونا من مكونات الذات الإسبانية وهويتها.

Asín Palacios. Miguel, "Sâdilíes y Alumbrados. Prólogo", Al-Andalus, IX, 1944, 321-345.

Asín Palacios. Miguel, "Sâdilíes y Alumbrados. Parte 1a: Los orígines de la escuela Sâdilî y principales representantes", Al-Andalus, X, 1945, 321-335.

Asín Palacios. Miguel, "Sâdilíes y Alumbrados. Parte 2a: Caracteres generales de la escuela Sâdilî y de su método espiritual", Al-Andalus, X, 1945, 255-284.

Asín Palacios. Miguel, "Sâdilíes y Alumbrados. Parte 3a: El ideario espiritual de la escuela Sâdilî",Al-Andalus, XI, 1946,1-66.

Asín Palacios. Miguel, "Sâdilíes y Alumbrados. Parte 3a: El ideario espiritual de la escuela Sâdilî.[Materiales preparratorios] "Al-Andalus, XII, 1947, 1-25.

Asín Palacios. Miguel, "Sâdilíes y Alumbrados. Parte 4a: La oración y sus efectos místicos sgún el ideario Sâdilî. [Materiales preparratorios]"Al-Andalus, XII, 1947,245-265.

Asín Palacios. Miguel, "Sâdilíes y Alumbrados. Parte 4a (continuación): La oración y sus efectos místicos según el ideario Sâdilî. [Materiales preparratorios]"Al-Andalus, XIII, 1948,1-17. 255-273.

Asín Palacios. Miguel, "Sâdilíes y Alumbrados. Parte 4a (continuación): La oración y sus efectos místicos según el ideario Sâdilî. [Materiales preparratorios]"Al-Andalus, XIV, 1949,1-28.

Asín Palacios. Miguel, "Sâdilíes y Alumbrados. Parte 4a: La doctrina Sâdilî de "dejamiento" en relación con la de los alumbrados, quietistas y dejados" (continuación), Al-Andalus, XIV, 1949,253-272.

Asín Palacios. Miguel, "Sâdilíes y Alumbrados. Parte 5a: La doctrina Sâdilî de "dejamiento" en relación con la de los alumbrados, quietistas y dejados. [Materiales preparratorios]" (continuación), Al-Andalus, XV, 1950,1-25. 275-288.

Asín Palacios. Miguel, "Sâdilíes y Alumbrados. Parte 5a: La doctrina Sâdilî de "dejamiento" en relación con la de los alumbrados, quietistas y dejados. [Materiales preparratorios]" (continuación), Al-Andalus, XVI, 1951, 1-15.

ولقد أعيد نشر كل هذه الأبحاث المتفرقة، مجموعة بين دفتي كتاب واحد تقديرا كذلك لقيمتها وتنويها بصاحبها.

Asín Palacios. M, Sâdilíes y Alumbrados, Madrid, Hiperión, 1990

التعبير عن هذا الاهتمام وترجمته في كثير من أعماله السابقة من مثل كتابه الذي عنونه عن قصد بالإسلام المنصرن (١٥)، ومن دراسته لكتاب محاسن المجالس لإبن العريف، وتخريجه له (١٦)، ومن مثل مقالته عن "تأثير ابن عباد الرندي في القديس خوان دي لاكروث **San Juan de la Cruz**" (١٧)، ومن مثل مقالته عن "المماثلة بين قلاع النفس ومقاماتها في التصوف الإسلامي وتصوف القديسة تريسا دي خسوس **Santa Teresa de Jesus**" (١٨). فلم يكن ليكل أبدا عن ذكر الشاذلية

---

(١٥) EL Islam cristianizado. Estudio del "sufismo" a través de las obras de Abenarabi de Murcia, Madrid, 1931. Reeditado en Madrid, Hiperrión, 1981.

Asín Palacios. Miguel, "Sâdilíes y Alumbrados. Parte 4a (continuación): La oración y sus efectos místicos según el ideario Sâdilî. [Materiales preparratorios]"Al-Andalus, XIII, 1948,1-17. 255-273.

Asín Palacios. Miguel, "Sâdilíes y Alumbrados. Parte 4a (continuación): La oración y sus efectos místicos según el ideario Sâdilî. [Materiales preparratorios]"Al-Andalus, XIV, 1949, 1-28.

Asín Palacios. Miguel, "Sâdilíes y Alumbrados. Parte 4a: La doctrina Sâdilî de "dejamiento" en relación con la de los alumbrados, quietistas y dejados" (continuación), Al-Andalus, XIV, 1949,253-272.

Asín Palacios. Miguel, "Sâdilíes y Alumbrados. Parte 5a: La doctrina Sâdilî de "dejamiento" en relación con la de los alumbrados, quietistas y dejados. [Materiales preparratorios]" (continuación), Al-Andalus, XV, 1950,1-25. 275-288.

Asín Palacios. Miguel, "Sâdilíes y Alumbrados. Parte 5a: La doctrina Sâdilî de "dejamiento" en relación con la de los alumbrados, quietistas y dejados. [Materiales preparratorios]" (continuación), Al-Andalus, XVI, 1951, 1-15.

ولقد أعيد نشر كل هذه الأبحاث المتفرقة، مجموعة بين دفتي كتاب واحد تقديرا كذلك لقيمتها وتنويها بصاحبها.

Asín Palacios. M, Sâdilíes y Alumbrados, Madrid, Hiperión, 1990

(١٦) "EL místico Abulabas Benalarif de Almería y su Mahasin al-Machali Boletín de la Universidad de Madrid, T.III. Madrid, 1931.

أما تخريجه لكتاب محاسن المجالس اعتمادا على مخطوطة برلين (Berlin (Sprenger. 872 فلقد صدر عن منشورات المكتبة الاستشراقية بباريس سنة ١٩٣٣.

Asín Palacios. Miguel, Ibn al-Arîf, Mahâsin al-majâlis. Texte arabe, traduction et commentaire par, ------ . Collection de textes inédits relatifs à la mystique musulmane. Ts. II, III, Paris, 1933.

(١٧) "Un precursor hispanomusulmán de San Juan de la Cruz", Al-Andalus, Vol.I. 1933, 7-36

(١٨) "El símil de los castillos y moradas del alma en la mística islámica y en santa teresa", Al-Andalus, No. 11. 1946, 263-274.

واستحضارها، وعن تناول تاريخها وأعلامها، وعن ترجمة نصوصها ودراستها وتحليلها، كلما توافرت لديه عناصر جديدة عنها. والظاهر أنه كان يمهد بذلك لإنجاز مشروعه المذكور، الذي يتيح له إمكانيات ضخمة وجديدة للدفاع عن أطروحته في التصوف الإسلامي، واستثمارها للاستدلال بها على أطروحته المركزية في الإسلام، بوصفه عقيدة وشريعة وطريقة وفلسفة وتاريخا وحضارة.

3-2. لذلك فإن اهتمامه بالتراث الشاذلي لا يرجع إلى مجرد فضول معرفي، مثلما لا يؤول إلى رغبة في التعريف بهذا التراث أو خدمته من حيث كونه -في الأصل- جزءا من التراث الروحي للإسلام والمسلمين، بل يتأطر ضمن هواجسه الاستشراقية العامة التي يشترك فيها مع بقية المستشرقين، ومثيلاتها الإسبانية الخاصة، التي تتمثل عنده وعند بقية زملائه الإسبانيين، في تأسيس مدرسة خاصة بهم لمنافسة بقية زملائهم في العالم، وضمان مكانة متميزة بينهم (١٩). وقبل ذلك وبعده، فاهتمامه بالشاذلية يندرج عنده ضمن الترويج بين الأوساط العلمية الإسبانية والرأي العام الإسباني كذلك، لفكرة ضرورة تكوين هذه المدرسة والدفاع عن ذلك بمسوغات وحجج جديدة ومقنعة. ولا غرو في ذلك، فإن اهتمت تلك الأوساط، على مر التاريخ، بالموروث الإسلامي لإسبانية، فلقد تشككت في

(١٩) ولقد شكل ذلك -منذ القرن التاسع عشر- هما من هموم الإستشراق الإسباني الحديث، وهدفا من أهدافه الأساسية. فلقد كان على هذا الاستشراق أن يفرض ذاته بين أوساط المستشرقين في أوروبا، ليواجه بذلك التهميش الذي كان يعاني منه في هذا الصدد. وفي ذلك يراجع تحليل "لوبيز غارسيا برنابي" لتاريخ علاقة المستشرقين الإسبانيين بالمؤتمرات العالمية للاستشراق.
Bernabé López. García, "Arabismo y orientalismo en España: Radiografía y diagnóstico de un gremio escaso y apartadizo", Awraq, Anejo al Volumen XI, 1990, 56-66.

بعض حقبه، في ضرورة متابعة هذا الاهتمام، وفي جدواه ومنفعيته العلميتين والحضاريتين بالنسبة لإسبانية وللإسبانيين [٢٠].

لعله قد أضحى من البداهة بمكان لدى المستشرقين ودارسي الاستشراق كذلك، بأن تناول هذا الحقل المعرفي لموضوع معرفته، أي للشرق، يندرج -فيما يندرج فيه- ضمن ترتيب الغرب لعلاقته بالشرق؛ لتأسيس ذاته، وتنظيم خطاب هويته، بالنظر إلى غيريته الشرقية، وعلى أنقاضها كذلك. غير أن الاستشراق الإسباني تميز عن بقية الإستشراقات القطرية الأخرى، بتأسيسه -بالإضافة إلى نفس العلاقات- لعلاقات أخرى متميزة بموضوع معرفته. فمن المعروف أن

(٢٠) ولقد كان لهذا التشكك، دور هام في فتور الاهتمام الإسباني بالدراسات العربية والإسلامية وتراجعه بصفة ملحوظة ودالة، بعد طرد الموريسكيين من إسبانية في مطلع القرن السابع عشر. ولم تنبعث تلك الدراسات بصفة جدية بهذه البلاد، الا في العقد الثاني من القرن التاسع عشر، كما بينا ذلك في موضعه بالباب الثالث من هذا البحث.
أما المدرسة المعنية عندنا في هذا المقام، فهي المدرسة التي ظهرت في بداية القرن العشرين، منتسبة الى "فرنسيسكو كوديرا إي زيدن" Farncisco Codera y zaidín. ومن أهم أعلامها بالإضافة الى أسين بلاثيوس، "خوليان ريبرا" Julián Ribera و"فرنسيسكو بونس بويجس" Francisco Pons Boigues و"فرنسيسكو جيين روبلس" Francisco Guillén Robles "وغونثالث بالنسيا" González Palencia الخ. ولقد عرف التوجه العلمي والوطني لهذه المدرسة أوجها على يد مستشرقنا الذي سيستغل مناسبة صدور أول عدد من مجلة الأندلس AL-Andalus ليعيد طرحه والدفاع عنه صحبة زميله: "إيمليو غارسيا غوميث" Emilio García Gómez؛ حيث ذهبا معا الى أن الدرسات العربية تشكل لإسبانية ضرورة حيوية، لارتباطها بصفحات عديدة من تاريخها ومن آدابها وفكرها وفنها ولغتها وحياتها.
"Los estudios árabes son, para nosotros, una necesidad íntima y entrañable, puesto que (...)se anudan con muchas pájinas de nuestra historia revalan valiosas características de nuestra literatura, nuestro pensamiento y nuestro arte, se adentran en nuestro ideoma y hasta tal vez, más o menos, en nuestra vida."
كما ذهبا معا كذلك الى "أنه خلافا لما يجري في كثير من البلاد الأوربية، فإن الاستعراب الإسباني لا يعد بالنسبة للإسبانيين مجرد فضول ثقافي [. . . .] كما أنه لا يرتبط بهواجس تجارية وإمبريالية".
"El arabismo español, a diferencia de lo que ocurre en muchas naciones de Europa, ni es para nosotros una pura curiosidad científica [...] con conveniencias mercantiles o imperialistas."
Al-Andalus, Nota preliminar.

المستشرقين الإسبانيين قد أوجدوا لعلمهم شرقا محددا، جعلوا منه موضوعا كاد أن يكون فريدا لإنشائه ولمنهجه ولاستراتيجيته؛ وهو موضوع الماضي العربي الإسلامي لإسبانية، أو ما يسمى عادة بالأندلس (٢١). ولا غرو في ذلك فلقد كون هذا الشرق بالنسبة إلى ذاك الاستشراق، ما نسميه من جهتنا: "آخر" غير تام الغيرية، و "أنا" غير مكتملة للهوية. أو إن شئت قلت: بغيرية غير تامة وذاتية غير مكتملة في نفس الوقت.

فضمن هذه العلاقات المعقدة والجامعة للاستشراق الإسباني بشرقه الداخلي أو "بشرقه الأليف"، أي بالأندلس (٢٢)، تناول مستشرقنا علاقة التصوف الشاذلي بالتصوف النصراني. ولقد جعل منها علامة دالة على مرحلة مهمة من التاريخ الروحي لإسبانية، ومكونا من أهم مكوناته. كما عدها من جهة ثانية عنصرا من عناصر التشويش على هذا التاريخ وهدفه، وعاملا من أهم عوامل تلويثه. وسيتضح هذا الطرح في استعادتنا لسؤالنا عن كيفية تأسيس أسين بلاثيوس لهذه العلاقة.

---

(٢١) وذلك ما يتضح كما وكيفا في هذا الاستشراق، بشكل لا يحتاج في الواقع لأي استدلال. ولقد بينا ذلك في موضعه عند معالجتنا في الفصل الثالث من الباب الأول لمصطلحات: الاستشراق والاستفراق والاستعراب. ومع ذلك فيمكن أن نستدل عليه بما جاء في مداخلة "ماريا خسوس فيغرا مولنس"، في مؤتمر الجمعية الإسبانية للدراسات العربية، التي بينت فيها كيف اقتصر "الاستعراب الإسباني" على الموضوع الأندلسي، وكيف أنه خلال عشرين سنة فقط (فيما بين ١٩٧٠ و١٩٩٠) صدر بإسبانيا ٨٢٢ عنوانا في موضوع الأندلس.

Viguera Molíns. Maria j, "Arabismo y valoración de al-Andalus", I Simposio de la Sociedad Española de Estudios Arabes, Salamanca, 15-16 diciembre 1994, 114-117

ويمكن الرجوع كذلك، في نفس المضمار، الى الثبت البيبلوغرافي الذي وضعه "رودولفو خيل غريماو" و "فاطمة رولدان كاسترو" في الكتابات الإسبانية عن الأندلس.

Gil Grimau. Rodolfo y Roldan Castro. Fatima, Corpus aproximativo de una bibliografía española sobre al-Andalus, Sevilla, 1993.

(٢٢) نستعير مصطلح "الشرق الأليف" من برنابي لوبيث غرسيا.

"Arabismo e historiografía española: "Nuestro Oriente domestico", op.cit, 40.

1-3 . أمام وقوفه على المماثلة البينة عنده بين بعض مكونات التصوف الشاذلي ونظائرها في التصوف النصراني بإسبانية، بشقيه: الصحيح والمنحرف، لم ينفك عن التساؤل عن كنه هذه المماثلة، وعن عوامل نشأتها وقوة فعلها التاريخية والدينية. ولقد وجد نفسه في هذا الصدد أمام افتراضات عديدة. إما أن ينكر هذه المماثلة تمشيا مع أطروحة نصرانية تنكر إمكانية وجود التصوف في الإسلام أصلا. وإما أن يرجعها إلى مجرد التقاء اعتباطي بين التصوفين بالنظر إلى اشتغالهما منفصلين عن بعضهما بموضوعات روحية متماثلة. وإما أن يحصر الأمر في مجرد أخذ التصوف الثاني من التصوف الأول بحيث اكتفى بإعادة إنتاجه عبر تقليده ومحاكاته. وإما أن يبحث عن الأصول المشتركة للتصوفين معا، وتاريخ تبادل تأثير بعضهما في بعض، وتأثر بعضهما ببعض، لتفسير التقليد والمحاكاة وتبريرهما. وسرعان ما ألغى من حسابه الإفتراض الأول لأنه يبالغ في إنكار الحقيقة ويعاندها بدون أي دليل (٢٣). كما عمل على دحض الافتراض الثاني وإقصائه بعد مناقشته في ضوء تاريخ الأديان ومقارنتها (٢٤)، ليدمج الإفتراضين المتبقيين في بعضهما بالنظر إلى تكاملهما؛ حيث عمل على تحقيقهما والدفاع عنهما، بتخويلهما التماسك والإتساق الضرورين لسلطتهما المعرفية والإجرائية.

---

(٢٣) ولقد اعترض أسين بلاثيوس على هذا الإنكار، وبين تهافته الديني والعلمي في نفس الوقت، كما عده مجرد تحصيل "لأحكام مسبقة وساذجة"، و"لتوهمات وتخوفات غير مسوغة". فلا يعيب النصرانية وجود التصوف في الإسلام، ولا يقدح فيها كذلك، تماثل تصوفها مع تصوفه.
"híceme yo cargo de los vulgares prejuicios [...] y de los infundados temores"
Asín Palacios. Miguel, "Sâdilíes y Alumbrados. Prólogo", op. cit, 338.

(٢٤) ولقد اعتمد في هذا الصدد القواعد التي وضعها "بينارد دو لا بولاي" في دراسته المقارنة للأديان، مما يدل على سعة اطلاعه، ومواكبته الدؤوبة لما ينجز في هذا المضمار؛ بحيث وجدناه يستخدم الجزء الأول من هذه القواعد في كتابه الإسلام المنصرن، وجزأها الثاني في تناوله لعلاقة الشاذلية بإشراقيي إسبانية في القرن السادس عشر.
La Boulay. Pinard.de, L'Étude comparée des religions, T.1, Paris, 1922. T.2, Paris, 1925.

وفي هذا المضمار، قارن بين التصوف الإسلامي الشاذلي المتمثل في أصوله الجنينية الأولى عند كل من ابن العريف وابن عربي، وفي رواده ومؤسسيه ومن اتبعوه، من أمثال أبي الحسن الشاذلي وابن عطاء الله السكندري، وابن عباد الرندي وغيرهما (٢٥)، وبين تصوفين نصرانيين إسبانيين. أولهما، تصوف صحيح عبرت عنه المدرسة الكرملية **Escuela Carmelitana** ممثلة عنده في: "سانتا تيريسا" **Santa Teresa de Jesús** و"سان خوان دي لاكروث" **San Juan de la Cruz**، بوصفهما من أفضل نماذجها ونماذج التصوف النصراني. وثانيهما، تصوف منحرف، عبر عنه الإشراقيون المتهرطقون المسمون: لوس ألمبرادوس **Los Alumbrados**. ولقد خلص من هذه المقارنة إلى أن التصوفين الأخيرين مدينان للتصوف الأول بالأفكار والعقائد والطرق والأساليب الصوفية. أما استدلاله على ذلك، فلقد تحقق عنده بعد استفراغه للجهد الجهيد في العودة إلى تاريخ الشاذليين وإلى نصوصهم، التي تتبعها بدقة ملحوظة في مصادرهم ومصادر أخرى حولهم مخطوطة ومطبوعة، من مثل تنويرابن عطاء الله ومفتاحه وحكمه ولطائفه (٢٦)،

---

(٢٥) وتجدر الإشارة الى أنه قد خصص فصولا مسهبة للتعريف بمختلف أعلام الشاذلية وأعمالهم. وذلك في الجزء الأول من دراسته لهذه المدرسة الصوفية المرموقة في تاريخ التصوف الإسلامي، وعند تناوله لأصولها، وفي معرض نقده لمن يرجعها لأصول مشرقية، ليتجنى بذلك على جذورها التاريخية التي تضرب بقوة في الغرب الإسلامي. وفي ذلك استنبت شجرة قرابة مشيخية لهذه المدرسة عبر أعلامها الروراد من مثل "أبي مدين المرسي"، و"عبد السلام بن مشيش"، و"أبي الحسن الشاذلي"، و"أبي العباس المرسي"، الذين استخلفهم ا"بن عطاء الله السكندري"، و"ابن عباد الرندي"، و"محمد أبو المواهب القاهري"، الخ.
"Sâdilíes y Alumbrados", Al-Andalus, X, 1945, 1-52

(٢٦) ولقد اعتمد على الطبعات التالية لهذه الكتب لإبن عطاء الله السكندري:
كتاب لطائف المنن، بحاشية لطائف الشعراني، القاهرة، ١٣٢١.
كتاب مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح، بحاشية لطائف الشعراني، القاهرة، ١٣٢١.
كتاب التنوير في إسقاط التدبير، القاهرة، ١٣٢١.
كتاب الحكم، من شرح الحكم العطائية، لإبن عباد الرندي، القاهرة، ١٣٢٤.

ومن مثل شرح الحكم لابن عباد الرندي ورسائله (٢٧)، ومن مثل أنوار الشعراني ولطائفه وطبقاته (٢٨)، ومن مثل المفاخر العلية لإبن عياد (٢٩)، وغيرها من المصادر المختلفة والمتعددة للشاذلية. كما توسل لإنجاز نفس الإستدلال كذلك بعودته إلى تاريخ الكرمليين المذكورين، وإلى نصوصهما التي يعدها من أهم نصوص التراث الروحي للنصرانية وأروعها، والمتمثلة عنده في نصوص القديسة تيريسا دي خسوس (٣٠)، ونصوص القديس خوان دي لاكروث (٣١). وإلى تاريخ الإشراقيين وبعض أفكارهم وممارساتهم (٣٢). ولقد نهج في كل ذلك، نهجا فيلولوجيا

---

(٢٧) كما اعتمد عما يلي بالنسبة لإبن عباد الرندي:
شرح إبن عباد الرندي للحكم العطائية، القاهرة، ١٣٢٤.
رسائل إبن عباد الرندي، مخطوطة الإسكوريال، رقم: ٧٤٠

(٢٨) في النشرات التالية:
كتاب لطائف المنن، القاهرة، ١٣٢١.
كتاب الطبقات الكبرى، القاهرة، ١٣٥١.

(٢٩) كتاب المفاخر العلية في المآثر الشاذلية، القاهرة، ١٣٢٣.
وتقتضي الإشارة الى أن أسين بلاثيوس قد رجع، بالإضافة الى ما سبق ذكره من مصادر، الى ترسانة أخرى من النصوص عن التصوف الإسلامي بصفة عامة، والتصوف الشاذلي بصفة خاصة، من التي طبعت أو أعيد طبعها فأضحت معروفة اليوم لدى المعنيين بالدراسات الصوفية. كما رجع كذلك الى مخطوطة في هذا العلم لم تطبع بعد، ولم تشتهر بالتالي بين هؤلاء. ونقصد بذلك، مخطوطة كتاب التجريد لأحمد الغزالي (أخ أبي حامد الغزالي)، المحفوظة في الإسكوريال.

(٣٠) أحال في هذا المضمار على كتاب هذه القديسة الذي يحمل عنوان: المقامات أو القلعة الداخلية Moradas o Castillo interior مرمزا لذلك بهذا الرمز: B.A.E

(٣١) اعتمد في هذا الصدد على الطبعة النقدية لنصوص هذا القديس، وبصفة خاصة على كتاب الإرتقاء منها Subida.
Edic. Crít, Toledo, 1912

(٣٢) التي اطلع عليها في مجموعة من الكتب التي أرخت لهؤلاء الإشراقيين عند تأريخها ودراستها للتصوف النصراني في القرون الوسطى. من مثل:
Menendez y Pelayo, Historia de los heterodoxos españoles, ed. ordenada y dirigida por don Miguel Artigas, Madrid, Victoriano suárez.
ولقد طبع هذا الكتاب مرة أخرى "بسان تانذير"، بإسبانية Santander ١٩٤٦.
Pourrat, La spiritualité chrétienne: Le Moyen Age, Paris, 1921.
Groult, Les Mystiques des Pays-Bas et la littérature espagnole du XVIe siècle, Louvain, 1927.
Bataillon, Erasmes et l'Espagne, Paris, 1937.

وتحليليا في نفس الوقت. فلقد أورد نصوص جميع هؤلاء المتصوفين، وبعد تحليله لأهم مضامين الشاذلية منها وطروحاتها، وموازنتها بمضامين وطروحات نظائرها النصرانية، خلص إلى أنها جميعها تتمحور حول القبض والبسط، وولع جميع أصحابها بالفاقة والآفات، واعتمادهم لفهم مخصوص للكرامة، وتميزهم فيها بين المعنوية والمادية، وعدم لهاثهم وراء تجليتها وادعائها؛ بحيث يتضح ذلك جليا في اعتمادهم معا لمصطلحات واحدة ولمعجم وتراكيب متماثلة، لبلورة أفكار موحدة ومضامين متطابقة وأهداف روحية متماثلة (٣٣).

2-3. كيف تلتقي جميع ضروب هذا التصوف وأنماطه وتتطابق وتتماثل على الرغم من صدورها – في الأصل والمبدء– عن ديانتين مختلفتين، عن الإسلام وعن النصرانية؟ لقد شكل مثل هذا السؤال لأسين بلاثيوس مهمازا لاستعادة افتراضاته السابقة المتمثلة في انتصاره لأطروحة أخذ متصوفة النصارى من الشاذليين وتقليدهم ومحاكاتهم. والواقع أنه لم يدخر في هذا الصدد جهدا للإستدلال على

(٣٣) وهذا هو ما شكل كميا وكيفيا كذلك، القسم الأكبر من معالجته لعلاقة التصوف الشاذلي بالتصوف النصراني بإسبانية المنشورة في مجلة الأندلس. ومن جهة ثانية، فلقد رجعنا بدورنا الى نصوص الشاذلية في القبض والبسط والآفة والفاقة والتجريد والتخليق والكرامة المعنوية والحسية الخ، فاتضح لنا بأن أسين بلاثيوس قد وفق الى حد كبير في ترجمة كل هذه القضايا وتناولها وتحليلها، في معرض إثباته لتطابقها مع نظيراتها في التصوف النصراني الصحيح عند كل من سانتا تيرسا دي خسوس وسان خوان دي لاكروث. أما فيما يرجع الى مدى تطابقها مع ما ادعاه من نظائرها في التصوف النصراني المنحرف لدى الإشراقيين الإسبانيين، فتلك مسألة سنعمل على مناقشتها لاحقا.

ولا بد من التنبيه في هذا المضمار الى أننا قد عدنا الى نصوص ابن عطاء الله السكندري وابن عباد الرندي في طبعاتها الجديدة:

السكندري. ابن عطاء الله، لطائف المنن، تحقيق، عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٢.

السكندري. ابن عطاء الله، الحكم، ضمن إيقاظ الهمم في شرح الحكم، للشيخ، بن عجيبة. محمد بن المهدي، ضبط وتصحيح، خليل منصور، بيروت، ١٩٩٦.

الرندي. ابن عباد، الرسائل الصغرى، نشرها، الأب بولس ع. نويا اليسوعي، بيروت، ١٩٥٧.

هذا الأخذ، وإثباته بالشواهد النصية القاطعة [٣٤]. مثلما لم يكل كذلك، عن استثماره لدفع دعاوى منكري إمكانية وجود التصوف في الإسلام، ولغصب أدلة القلقين على النصرانية، الذين يرون في القول بمحاكات تصوفها للتصوف الشاذلي خطرا عليها، وعلى خصوصية حياتها العقدية والروحية.

ويهمنا في هذا الصدد أن نقف عند هذه المسألة الأخيرة. فمن جهة لا يرى أسين بلاثيوس ما يعيب النصرانية، ولا ما يشنع على حياتها الروحية الصحيحة بإسبانية أخذها من التصوف الشاذلي، مفاهيمها ومصطلحاتها ومضامينها وأساليبها ومناهجها؛ لكونها لا تنهل ذلك من غيريتهما الإسلامية التامة، بل من ذاتيتها الثاوية في هذه الغيرية والمتخفية فيها. ومن جهة ثانية لا يجد تفسيرا لانبثاق تصوف جماعة الألمبرادوس خلال مطلع القرن السادس عشر الميلادي بإسبانية، من حيث كونه تصوفا منحرفا، يشوش على النصرانية ويشنع عليها؛ خارج تأثرها بالشاذليين ومحاكاتها لهم. وللإستدلال على هذا الأمر توسل أسين بلاثيوس بمنهجه الفيلولجي المقارن، ضمن رؤية للتاريخ ولتاريخ الأفكار، تستند، متمحوة على الذات (النصرانية) ومنطلقة منها، إلى مفاهيم الوحدة والإستمرارية والتعاقب

(٣٤) حيث كان يورد نصوص ابن عطاء الله السكندري وابن عباد الرندي وغيرهما من أعلام الشاذلية، ويقابلها بنصوص سان خوان دي لا كروث وسانتا تيريسا دي خسوس، من أعلام التصوف النصراني الكرملي بإسبانية، ليبرز بذلك تماثلها المعجمي والدلالي. مثلما كان يورد كذلك طرق هؤلاء وأولائك، في تنظيم الحياة الصوفية وتدبيرها، ليؤكد بذلك تطابقها في كل من التصوف الإسلامي والتصوف النصراني، الذي يفسر عنده، باستعارة ثانيهما من أولهما.
تراجع بصفة خاصة في هذا الصدد ،العناوين التالية من مجموع دراسته لعلاقة التصوف الشاذلي بالتصوف النصراني، وتأثير أولهما في ثانيهما.
"Un precursor hispanomusulmán de San Juan de la Cruz", op.cit.
"El símil de los castillos y moradas del alma en la mística islámica y en santa teresa", op.cit.
"Caracteres Generales de la Escuela Sâdilí y de su método Espiritual", Al-Andalus, X, (1945), 257-284.

والإطراد. فالتراث الصوفي الشاذلي قد انبثق على يد رواده بالأندلس (٣٥)، قبل أن يستقيم عوده، منتشرا بأجزاء أخرى من العالم الإسلامي، ليعود إلى إسبانية من جديد، حيث تلقفت مدرسة الكرمليين الصحيح منه، عن الموريسكيين، مثلما أخذت جماعة الألمبرادوس المنحرف منه، من نفس هذه الطائفة الدينية والبشرية(٣٦).

(٣٥) في القسم الخاص بأصول المدرسة الشاذلية وأهم ممثليها، من دراسته المنشورة بمجلة الأندلس السابقة الذكر، استهل أسين بلاثيوس تناوله لهذا الموضوع، بنقد محاولة ربط المدرسة الشاذلية بالتصوف المشرقي، بحيث اعترض على ذلك وعده "مؤامرة على النقد التاريخي". وفي مقابل ذلك، عني بالمساهمات الأندلسية المباشرة وغير المباشرة في ظهور هذه المدرسة وتطورها.
ومنها عنده: مساهمة ابن عربي المرسي، والمساهمة المباشرة لأبي مدين الإشبيلي في تكوين أبي الحسن الشاذلي عبر تلميذ الأول وأستاذ الثاني، عبد السلام بن مشيش المغربي. ثم تأثير أبي العباس المرسي في عماد الشاذلية بالمشرق، ابن عطاد الله السكندري. ثم مساهمة ابن عباد الرندي في نشر تعاليم هذه المدرسة بالأندلس والمغرب. الخ.
"Los origenes de la Escuela Sâdilí y sus principales Representantes", Al-Andalus, X, (1945), 1-52.

(٣٦) لم يقدم أسين بلاثيوس لتدعيم أطروحته عن استعارة كل من الكرمليين والألمبرادوس للشاذلية من الموريسكيين أدلة قاطعة، ولم يوثق كذلك ذات الأطروحة بنصوص دامغة، مما شكل لديه إخلالا واضحا بمقتضيات منهجه الفيلولوجي العزيز عليه. والواقع أنه إزاء هذا النقص الموضوعي في الشواهد النصية، عمد الى تقديم بعض الافتراضات المختلفة والمتعددة لمحاولة تجاوزه، وتسويغ ما ذهب اليه في هذا الصدد. فالموريسكيون يمثلون عنده تلك الحلقة المفقودة بين التصوف الشاذلي والتصوف النصراني بإسبانية، بدليل ثلاثة علامات أو أمارات. أولاهما: وجود طوائف متعددة ودالة من الموريسكيين بكثير من المدن والقرى التي تنقل بينها سان خوان دي لاكروث. وثانيتهما: استمرارية كثير ممن تحولوا الى قساوسة ورهبان من هذه الطائفة بإسبانية، بالنظر الى كون ظهائر طرد إخوانهم لم يكن يشملهم، بل كان يستثنيهم من ذلك. ثالثتهما: استمرارية الشاذلية الى يومنا هذا بالعالم الإسلامي الذي هاجر اليه الموريسكيون، ووجود كثير من مخطوطات هذا الضرب من التصوف محفوظة بالمكتبات الأوروبية.
"Un precursor hispanomusulmán de San Juan de la Cruz", op.cit. 32-36.
وتجدر الإشارة الى أن الطابع التأويلي المحدود لهذه المسوغات، قد عرّض صاحبها لكثير من النقد. ولقد حاولت من جهتها لوثي لوبيث برالث Luce López Baralt تحقيقها بدون جدوى، ضمن معرض بحثها هي الأخرى عن الأصول الأدبية لسان خوان دي لاكروث، قبل أن تنصرف تفضيلاتها في هذا المضمار الى البحث عن مبتغاها خارج التراث الموريسكي.
López Baralt.Luce, San Juan de la Cruz y el Islam, Universidad de Puerto Rico- Recinto de Río Piedras, 1985, 12-13. 285- 329. 395-401.

3-3. وقبل هذا وبعده، فإن ذات التراث الشاذلي ليس في نظره، أكثر من جزء لا يتجزأ عن التصوف الإسلامي العام، الذي ما كان لينبثق في الإسلام الا من داخل تأثير التصوف النصراني في هذا الدين المتمثل في الرهبانية النصرانية الشرقية، **monacato cristiano oriental** التي استلهمت بعض العقائد الإنجيلية، وسير الآباء الأوائل للكنيسة. لا بل إن التصوف الإسلامي ليس الا ثورة قامت على الإسلام من داخله ضدا على ماديته ودنيويته، وحسيته وشهوانيته؛ لتعود به إلى أصله الأصيل المتمثل في النصرانية بشقيها الصحيح والمنحرف (٣٧). فلا غرو إذن أن يأخذ سان خوان دي لا كروث وسانتا تيرسا دي خسوس من الشاذلية الصحيحة التي أخذت بدورها من النصرانية الصحيحة، ما داما لا ينهلان في واقع الأمر الا من ذاتهما. المتخفية في غيريتها الإسلامية (٣٨). ولا عجب كذلك، أن يأخذ الألمبرادوس من الشاذلية من بعد ما انحرفت، نتيجة مبالغات بعض أصحابها (٣٩)، ليشوهوا

(٣٧) تتردد مختلف هذه المزاعم بأشكال وحلل مختلفة في أغلب كتابات أسين بلاثيوس التي أشرنا اليها.

(٣٨) ولقد ذهب أسين بلاثيوس في هذا المضمار الى أن ذلك قد تم عن غير وعي. "فمتصوفة إسبانية في القرن السادس عشر لم يترددوا في أخذ فكر آباء الكنيسة الأولين وتعاليمهم من جدع شجرة الإسلام المطعم بذلك، دون أن يخامرهم الشك في النسب الإسلامي لذات الجدع." كما أنه "لا يجب أن ننسى كذلك، بأن التصوف الإسلامي بصفة عامة، والشاذلي منه بصفة خاصة، هو الوريث المباشر في نفس الوقت، للتصوف النصراني الشرقي، وللأفلاطونية المحدثة."

" [...] nuestros místicos del siglo XVI no se habrían desdeñado de recojerlo en sus obras [...] sin sospechar quizá ni rremotamente la filiación islámica del tronco en que el pensamiento paulino había sido injertado".

"y no hay que olvidar, además, que la mística en general, y la sâdilî singularmente, es heredera directa de la cristiana oriental, a la vez que del neoplatonismo".

"Un precursor hispanomusulmán de San Juan de la Cruz", op.cit. 30.

(٣٩) تتضح هذه الإنحرافات الشاذلية عند أسين بلاثيوس، في إفراط بعض ممثليها في التواكل، وكذلك في إسقاط بعضهم للتكليفات الشرعية. والواقع أنه لم يقدم في هذا المضمار كذلك، أدلة نصية قاطعة، بل اكتفى باستثمار نص لإبن عباد الرندي، يدين فيه هذه الضروب من الإنحرافات، التي أدانها من بعده وأخذ عنه، خوان دي لاكروث، في معرض مواجهته لبعض أفكار وتعاليم الألمبرادوس. =

التصوف النصراني بإسبانية ويحرفوه بدورهم، ما داموا لا ينهلون في الواقع الا من غيريتهم المتخفية في ذاتيتهم النصرانية، عبر تفاعل الأخذ والعطاء، وتبادل التأثير والتأثر بين الجميع (٤٠).

"Porque aunque no faltaron doctores sâdilíes que condenasen tamaño abandono pasivo con= energía pareja a la de nuestros grandes místicos católicos".
"Sâdilíes y Alumbrados. Prólogo", Al-Andalus, vol.IX, 1944. 343.
"Adviertese sin esfuerzo en esta doctrina de Ibn 'Abad de Ronda, cómo dentro de la escuela sâdilí convivían ya las dos mismas corrientes de la espiritualidad hispana de los siglos XVI y XVII: las de nuestros myctici majores, que nunca menospreciaron ni menos desecharon por inútiles las obras externas de piedad [...] y la otra corriente herética de los alumbrados y dejados, para quienes la sola oración mental sin las obras externas de piedad bastaba."
"[...] como acabamos de ver, denunciaban [los maestros siadilíes] francamente en sus libros el error de los alumbrados islámicos, lo mismo que San Juan de la Cruz lo había de hacer siglos despues, en los suyos, al condenar el de los alumbrados cristianos."
"Caracteres Generales de la Escuela sâdilí y de su método Espiritual", Al-Andalus, X, 1945, 272 . 274.

(٤٠) يتضح من هذا الطرح، أن أسين بلاثيوس يروم تحميل التصوف الإسلامي الشاذلي مسؤولية تحريف قسم من التصوف النصراني بإسبانية خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين. وغني عن البيان أنه يتخفى في هذا التحميل هاجس استشراقي، يشترك فيه مستشرقنا مع بقية زملائه الغربيين، يذهب، فيما يذهب اليه، الى أن الشرق -الذي هو في حالتنا: التصوف الشاذلي- يعبر خير تعبير عن الآخر الضدي للغرب، الذي يتجلى عادة، فيما ينخر صفاء هويته المزعوم ونقائها، من الهجين والمهمش والمنحرف.
ومن جهة ثانية، فإن مستشرقنا لم يقدم كذلك لتدعيم هذه الدعوى، أدلة نصية دامغة، من مثل تلك التي قدمها للإستدلال عن الأصول الشاذلية للتصوف النصراني الكرملي بإسبانية خلال المرحلة المذكورة. لذلك وجدناه يستفرغ الجهد الجهيد، لتجاوز هذا العائق الموضوعي، بحيث عمد الى تلمس بعض التقاليد المسلكية للشاذلية وللألمبرادوس، ليتأولها بشكل يسمح له ببناء مماثلة ما بين هؤلاء وأولائك. فلقد انتظموا في تقاليد مسلكية متناظرة، اتسمت باندراجهم جميعا في جماعات وتنظيمات باطنية وسرية، وفي ابتعادهم عن ممارسة تصوفهم في الأديار والرباطات المغلقة، وعدم تخليهم عن مزاولة وظائفهم الدنيوية المختلفة، وعدم اقتصارهم على الأتباع والشيوخ من الذكور، ناهيك عن المبالغة في التواكل وإسقاط التكليفات الشرعية.
ومن جهة ثالثة، فلقد رام أسين بلاثيوس، ببحثه عن الأصول الشاذلية الأندلسية للألمبرادوس، التي أخذوها عن المدجنين والموريسكيين، دحض مختلف الدعاوى التي ذهبت الى أن انبثاق هذه الجماعة بإسبانية، يرجع الى تأثيرات مختلف الأفكار الدينية النصرانية غير الكاثوليكية التي هبت على إسبانية من بلاد الأراضي المنخفضة، أو تلك التي تسللت الى نصارى إسبانية من اليهود الذين كانوا يعيشون بها.
"Caracteres Generales de la Escuela sâdilí y de su método Espiritual", Al-Andalus, X, 1945, 258-256. 260-262. 266-270. 272-274.
"Sâdilíes y Alumbrados. Prólogo", Al-Andalus, vol.IX, 1944. 329-332. 333-335.

ألم يتخذ أسين بلاثيوس من تناوله للشاذلية مجرد تعلة للإستدلال على أطروحته المركزية في الإسلام، التي يذهب فيها إلى أن هذا الدين ليس أكثر من دعوة محمدية انطلقت من أصول توراتية وإنجيلية صحيحة ومحرفة. تلك الأطروحة التي ورثها في الواقع عن أسلافه من مستشرقي إسبانية، والتي يشترك، فيها مع زملائه من المستشرقين ومؤرخي الأديان الأوروبيين [٤١]، والتي عمل على تخويلها اتساقها وتماسكها بتوسله بروح المنهج الفيلولوجي المقارن؟ بلى. ألم يكن يصادر عن المطلوب، عندما بحث عن تبادل التأثير والمؤثرات بين الشاذلية ومتصوفة إسبانية من الكرمليين والألمبرادوس، معتمدا في ذلك آليات العقل الاستشراقي من مقارنة وتعميم واختزال واستيعاب، لتسويغ أخذ النصرانية من الإسلام تارة، ولتحميله مسؤولية تحريفها تارة أخرى، ضمن هاجس تأسيس الذات الإسبانية النصرانية، وخطابها عن هويتها، الذي اعتمد في بنائه تمحيص الأصيل من الهجين في هذه الذات، وضبط الصحيح من المنحرف منها كذلك؟ بلى.

---

(٤١) لقد بينا في بحث آخر لنا كيف يستعيد مؤرخو الأديان من الغربيين نفس هذه الأطروحة، وكيف يدافعون عنها.
العسري. محمد عبد الواحد، صورة الإسلام في قاموس الأديان. عن الحيادية ومعوقاتها، أشغال ندوة مكتبة الملك عبد العزيز العامة في موضوع مصادر المعلومات عن العالم الإسلامي، طبعة مؤقتة، الرياض، ١٩٩٩.

الخـــــاتـــمة

كيف يمكن لدارس التاريخ الطويل لتشكل الاستشراق الإسباني، وما أنتجه من تصورات للإسلام والمسلمين، أن ينهي شوطا من علاقاته مع هذا التاريخ؟ وإن كان لا مفر من وضع نقطة نهاية لهذا البحث، فهل ننهيه بخاتمة تقليدية نعود فيها إلى تلخيص أهم ما انتهينا اليه فيه من أفكار وأطروحات؟ أم نسلك سبيلا آخر من دون أن ننهي بذلك علاقاتنا به في نفس الوقت؟

1. والواقع أننا قد وقفنا بما فيه الكفاية على تصورات استشراقنا لموضوعه. كما أننا لم نكل أبدا من تناول هذه التصورات، وتفكيكها وإعادة بنائها، ومعالجة المنهجية المعتمدة في إنتاجها، ومختلف الرؤى الثاوية خلف إعدادها. وبالإضافة إلى ذلك، فلقد استفرغنا الجهد للدفاع عن أطروحة مركزية استقطبت مجموع مداخل هذا البحث وفصوله العديدة. لقد ذهبنا في مختلف تلك المداخل وهذه الفصول، إلى أن تصورات الاستشراق الإسباني حول لإسلام، لم تقطع أبدا مع ماضي تشكلها في القرون الوسطى. وبذلك فإنها لم تعرف أي تغيير نوعي حقيقي في ما يرجع إلى محتوياتها ومضامينها وطرائق تشكيلها أومناهج إنتاجها. ولقد أرجعنا ذلك إلى عوامله المتعددة والمختلفة، مركزين على معالجة التاريخية والثقافية والمنهجية منها. لذلك بينا كيف نشأت أولى تصورات استشراقنا حول موضوعه في خضم المجادلة الدينية بين النصرانية والإسلام، وضمن تاريخ صراعهما وتنافسهما في الأندلس وفي غرب البحر الأبيض المتوسط. وللسبب

نفسه ، بينا كيف لم يستطع الاستشراق الإسباني بوصفه نتاجا من نتاجات الثقافة الغربية، تجاوز مختلف الشروط التي تضعها هذه الثقافة -من حيث كونها كذلك- في تنظيم علاقتها بغيريتها الشرقية؛ أي في تحديد علاقتها بالثقافة الإسلامية وتدبيرها. وبالإضافة إلى ذلك، فإننا لم نغفل فلسفة التاريخ الهيجيلية التي استند اليها القسم الحديث والمعاصر من استشراقنا، وصدر عنها في تعامله مع موضوعه. كما أننا لم نذخر جهدا في معالجة المنهج الذي توسل به الاستشراق المذكور، ونقد أسسه وآليات اشتغاله، ومختلف المفاهيم والتصورات الثاوية فيه أو خلفه. ولعل هذا النقد هو الذي أتاح لنا أن نذهب إلى أن اعتماد استشراقنا الإسباني الحديث والمعاصر لتاريخ الأفكار أوللفيلولوجية الوضعية، هو الذي جعله يعضد تصوراته القديمة لموضوعه بأساليب جديدة، وهو الذي سمح له بتسويغ استعادتها كلما دعته الضرورة إلى القيام بذلك. ولعل ذلك هو الذي جعلنا لا نجد في هذه المدة من تاريخ استشراقنا، الممتدة من رايموندس يوليوس إلى أسين بلاثيوس، الا ما يدعم أطروحتنا السابقة الذكر في هذا الاستشراق. فلم يكف هذا الاستشراق طيلة هذه المدة الطويلة، عن اجترار نفس تصوراته للإسلام، وعن إخضاع هذا الموضوع إلى نفس طرائق ومناهج البحث فيه والنظر اليه.

2. ترى، هل هذا هو قدر هذا الاستشراق؟ الا يمكن أن يلعب، بالنظر إلى خصوصية علاقته التاريخية والثقافية بالإسلام، التي تناولناها في أحد فصول هذا البحث، أدوار مختلفة لردم هذه الهوة بين الغرب والشرق، أو على الأقل، لتلطيف حدة هذه الخصومة الأزلية بينهما؟ كيف يمكن لهذا الاستشراق أن يستثمر من جهته ما راكمته الإنسانية من أفكار وفلسفات وممارسات حول حق الاختلاف والتعدد الثقافيين، وحول التسامح والحوار الحضاريين؟ أم تراه، لا يستطيع

المراهنة على هذه الاستراتيجية بعد، بالنظر إلى طبيعة العلاقة التي تجمع لحد الآن بين الغرب والشرق.

لنؤجل معالجة مثل هذه الأسئلة، ونظائرها التي لم نطرحها بعد إلى أبحاث أخرى. ولكي ننهي هذا البحث من دون أن نغلقه، نكتفي بطرح سؤال لم نستطع الالتفاف عليه. ولنكتف لنختم هذا البحث من دون أن نغلقه في وجه سؤال لم نستطع الإلتفاف على إلحاحه، أو عدم طرحه.

يتعلق الأمر، بمدى اقتراب أو ابتعاد الاستشراق الإسباني، الذي ينتج اليوم في مؤسساته المختلفة والمتعددة، من تصورات أسين بلاثيوس للإسلام، ومنهجيته في تناول هذا الموضوع ومعالجته. ولعله نجد في طرح هذا السؤال ما نمهد به للعودة إلى تلك الأسئلة المعلقة، وما نختم به هذا البحث من دون أن نقفله بصفة نهائية.

والواقع أن الجواب عن هذا السؤال تكتنفه صعوبات عديدة، تتعلق بالكم الهائل من الأبحاث والدراسات التي أنتجها الاستشراق الإسباني المعاصر بعد رحيل ميجيل أسين بلاثيوس. ولتجاوز قسم من هذه الصعوبات، فلقد ارتأينا أن نبحث هذه المسألة انطلاقا من مختارات مخصوصة من هذا النتاج. يتعلق الأمر ببعض الدراسات التي تناولت بدورها إحدى الموضوعات التي سبق أن تناولها بالبحث هذا المستشرق الذي يعد عن حق عميد ذاك الاستشراق.

لقد سبق أن عالجنا في فصل سابق تأسيس ميجيل أسين بلاثيوس لبدايات القول الفلسفي في الأندلس، المتمثلة عنده فيما خلفه ابن مسرة ومدرسته من تراث فكري في بعض ربوع هذا البلد. والواقع أن هذا التأسيس قد فتح الأبواب على

مصاريعها، أمام المستشرقين الإسبانيين وغيرهم من البحاثة والدارسين، للعودة إلى هذا الموضوع. ولعل أول من استعاد البحث في ابن مسرة ومدرسته الفكرية من هؤلاء المستشرقين، هو المستشرق الإسباني المعاصر، "ميجيل كروث هرناندث" **M. Cruz Hernandez**، ليتبعه بعد ذلك زميله: "إيميليو طورنيرو" **E. Tornero**، وزميلته: "مريا إسبيل فييرو". **M.Isabel Fierro** فكيف تمت هذه العودة؟ هل اكتفى هؤلاء بترديد أهم ما جاء في هذا الموضوع عند عميدهم من أطروحات وأفكار، أم تراهم عملوا على مراجعتها؟ أصدر هؤلاء عما صدر عنه أسين بلاثيوس من تصورات للتاريخ ولتاريخ الأفكار، أم تراهم قد انطلقوا من تصورات أخرى؟ أأخضعوا أبحاثهم ودراساتهم لإبن مسرة ولمدرسته لمناهج أخرى، أم تراهم قد توسلوا بنفس المنهجية التي اتبعها سلفهم؟ وبعبارة أخرى، أتؤشر دراسات المستشرقين المذكورين، الذين قد اطلعوا -بقدر متفاوت فيما بينهم- على مناهج العلوم الإنسانية المعاصرة، على إمكانية مراجعتهم لأسس تلك التصورات، ومقتضيات هذه المنهجية، أم تراهم ما كان لهم ليفكروا في ذلك أصلا؟ للإجابة على مثل هذه الأسئلة سنعرض إلى ما وضعه كل واحد منهم على حدة، في ابن مسرة ومدرسته الفكرية.

1-3. ذهب ميجيل كروث هرناندث في كتابه: "تاريخ الفكر في العالم الإسلامي" (١)، إلى أن ابن مسرة ومدرسته الفكرية، يشكلان أصلا من أهم أصول تكون الفكر الإسلامي الأندلسي. ولقد استهل بحثه في هذا الموضوع بالعودة بدوره إلى مجريات الحياة الشخصية لابن مسرة وعلاقاتها بمواقفه ومذاهبه الفكرية والفلسفية والصوفية، ليؤكد بدوره كذلك على النسب المولدي لهذا المفكر

(١) Cruz Hernandez. Miguel, Historia del pensamiento en el mundo islámico, T. 1, Madrid, 1981.

القرطبي، وليبرز دور هذا النسب في تشكل تلك المواقف والمذاهب (٢) والغريب أنه قد استغل هذه المناسبة ليعلن عدم اتفاقه مع سلفه أسين بلاثيوس، ومع جميع من يرجعون تكون الأفكار والفلسفات والأخلاق إلى الخصائص العرقية. ومرجع هذه الغرابة، أنه لم يتجاوز عتبة الإعلان عن هذا الأمر، من دون أن يعمل لا على توضيحه، ولا على الدفاع عنه، ناهيك عن العمل به، أو الالتزام بمقتضياته. لذلك سرعان ما عصف به عصفا ليتحول ابن مسرة على يده إلى "مولد من حيث الدم والأخلاق والمزاج" (٣). وبذلك لم يستطع أن يتخلص بدوره من إشكال ربط النتاج الثقافي والتاريخي بالخصيصات العرقية والدموية.

أما فلسفة ابن مسرة في حد ذاتها، فلقد تناولها كروث هرناندث بقدر ملحوظ من التفصيل، بحيث وقف على مضامينها ومكوناتها، ليبرز من جانبه كذلك أصولها الإنباذوقلية والأفلوطينية. كما عرض أيضا إلى قواعد السلوك الصوفي التي

---

(٢) Ibid, 20.

(٣) والواقع أن هذه الملاحظة إذا كانت تنسحب على ما وضعه كروث هرنانديث في ابن مسرة وفلسفته وتصوفه، فإنها لا تنسحب على ما زعمه في شأن المدرسة المسرية. فلقد اعتبر بأن ما ذكره مؤرخو المدرسة المسرية عن إمامة عبدالله الرعيني لها، وعن استخلاصه للزكاة، وعن بغضه للملكية فيما يتجاوز سد الرمق، وعن تجويزه لزواج المتعة. الخ... كافيا لكي يستنتج منه "شيوعية المسريين". وغني عن البيان أنه ما كان لأسين بلاثيوس بأن يصف المسريين بالشيوعيين، وهم الذين جسدوا عنده مختلف المقومات التاريخية والعرقية والروحية للشخصية الإسبانية الحقيقية التي تستنكف بطبعها الشيوعية وترفضها. ذلك هو ما عبر عنه أسين بلاثيوس، ودافع عنه في مقالته التي تطرق فيها الى الأسباب التي دعت المغاربة المسلمين الى القتال في صفوف الجنرال فرانكو ضد الجمهوريين الإسبانيين، دفاعا عن القيم الدينية والروحية والأخلاقية، المنافية للقيم الاشتراكية والشيوعية.

Asín Palacios. Miguel, "Por que lucharón a nuestro lado los musulmanes marroquíes", Boletín de la Universidad Central, Madrid, 1940, Reproducido en Obras escogidas, II-III, Madrid, 1948, 125-152.

ولا يتسع المجال، لكي نبين من جهتنا بأن الشيوعية ظاهرة ترتبط بحالة تاريخية حديثة ومعاصرة، وبأن سحبها على مجال القرون الوسطى من طرف كروث هرنانديث ليس أكثر من تهافت قد يعبر في ذاته عن إسقاط بعض هموم الحاضر على الماضي، وإنجازها فيه على صعيد التصور.

تركها ابن مسرة لأصحابه، ليبرز أصولها المصرية؛ المتمثلة عنده في تأثر متصوفه بذي النون المصري وبالنهروجي وبطرائق الزهد النصرانية. غير أنه لم يستطع، في كل ما جاء عنده عن فلسفة ابن مسرة وتصوفه، أن يتجاوز ما جاء عند ميجيل أسين بلاثيوس في نفس هذا الموضوع. فلقد اكتفى بتلخيص ما تركه له سلفه، وبإعادة تنظيمه وتقديمه في حلة جديدة. وبالإضافة إلى ذلك، فلقد صدر في هذا التلخيص عن نفس الرؤى ونفس التصورات للتاريخ وللثقافة، التي انتظمت داخلها دراسة أسين بلاثيوس لإبن مسرة ولفلسفته وتصوفه. كما توسل لإنجاز ذلك بالمنهج الفيلولوجي نفسه الذي اعتمده سلفه في هذا المضمار.

3 - 2 وضع "ايميليو طورنيرو" خلال سنة ١٩٨٥، مقالة قصيرة حول ابن مسرة(٤) رام بها تحقيق هدفين مختلفين ومتكاملين في نفس الوقت. تمحور أولهما.

حول تصويب خطأ في الترجمة كان قد وقع فيه سلفه أسين بلاثيوس عند تناوله لمسألة الوعد والوعيد عند ابن مسرة من خلال ما جاء فيها عند ابن الفرضي. فلقد ورد عند هذا الأخير بأن ابن مسرة "كان يقول بالاستطاعة وإنفاذ الوعيد" (٥).

ولقد قرأ أسين يلاثيوس "ذال" إنفاذ "ضادا"، مترجما بالتالي هذه المفردة بمعنى :النفي. أي نفي الوعد والوعيد. وهكذا تحرف عنده مذهب ابن مسرة في القدر. ولقد رد إيميليو طورنيرو الأمر إلى نصابه الطبيعي. غير أنه لم يقف عند هذا

---

(٤) Tornero. Emilio. P, "Nota sobre el pensamiento de Abenmasarra", Al-Qantara, VI, 1985, 503-506.

(٥) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ط. كوديرا، مدريد ١٨٩١. تر. ١٢٠٢. وتراجع كذلك، رواية ابن الفرضي المتضمنة بالجزء الخامس من، المقتبس لابن حيان، تحقيق. بدور شالميتا وفديكو كوريينتي ومحمود صبح، مدريد، ١٩٧٩. ٣١.

الحد. فالظاهر أنه ما كان ليهمه هذا التصويب في حد ذاته، بقدر ما كان يهمه الدفاع من جديد عن اطروحة أسين بلاثيوس بخصوص النسب الفكري الإنباذوقلي المنتحل لابن مسرة، وأن يضمن اتساق هذه الأطروحة وتجانسها.

أما الهدف الثاني الذي سعى إلى تحقيقه إيميليو طورنيرو في هذه المقالة، فدار حول مناقشة ما جاء عند "سترن" **S.M.Stern** عن علاقة ابن مسرة بالإنباذوقلية المنتحلة(٦). لقد ذهب سترن إلى أن أسين بلاثيوس قد توهم وجود

قرابة فكرية بين ابن مسرة والإنباذوقلية. ويرجع هذا التوهم عنده إلى أخذه ما ورد في هذا الموضوع عند صاعد الأندلسي في طبقاته(٧)، من دون أي تمحيص أونقد. ولقد انتهى طورنيرو في هذه المناقشة إلى رفض دعوى "سترن" ودحضها، ليثبت من جهته وجود تلك القرابة المذكورة وتحققها، ولينتصر بذلك لأطرورحة سلفه في هذا المضمار.

إن إصرار إيميليو طورنيرو على تحقيق هذين الهدفين، يعضد ما سبق أن ذهبنا اليه بخصوص المكانة الرفيعة التي ما فتىء يتبوؤها أسين بلاثيوس داخل الاستشراق الإسباني الحديث والمعاصر. كما يعضد في نفس الوقت ما سبق أن عالجناه كذلك بشأن تصور أسين بلاثيوس لتاريخ الأفكار ولموقع الفكر الإسلامي داخل هذا التاريخ، ولمنهجيته في تناولهما. فلقد رام إيمليو طورنيرو عند تصويبه للخطإ

(٦) Stern. S.M. "Ibn Masarra, flower of Pseudo-empedocles an illusion", Actas IV Congreso de Estudos Arabes e Islámicos, Coimbra-Lisboa. 1 a 8 de Setembro de 1968, Leiden, 1971. 325-337.

(٧) "فاما بندقليس فكان في زمان داود عليه السلام [...] وكان محمد بن عبدالله بن مسرة الجبلي الباطني من اهل قرطبة كلفا بفلسفته دؤوبا على دراستها" صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، تح. حياة بوعلوان، بيروت، ١٩٨٥، ٧٢-٧٣.

اللغوي الذي كان قد وقع فيه سلفه، إثبات النسب المعتزلي لابن مسرة فيما يتعلق بجانب القدر من عقيدته، لإثبات نسب أصلي لكل من المعتزلة وابن مسرة في هذا المضمار. يتعلق الأمر بإثبات النسب الهيليني لكليهما، في تمظهراته الأفلوطينية والإنباذوقلية المنتحلة. ثم إن رفض إ. طورنيرو لدعوى سترن التي تشكك في رد جانب من جوانب الفكر المسري إلى الإنباذوقليس المنتحلة، لا يعبر في رأينا عن هم فيلولوجي فقط، بقدر ما يؤشر عن هم استشراقي صرف، يتعلق بطمس الخصوصية الإسلامية لبعض أطروحات الفكر الإسلامي؛ بردها إلى أصول غير إسلامية واختزالها إليها.

3-3. أما مريا إسبيل فييرو، فلقد خصصت فصولا متعددة من كتابها عن المذاهب غير السنية خلال الخلافة الأموية[٨]، لدراسة ابن مسرة والمسرية والمسريين. ورغم أن اهتمامها انصب بصفة اساسية -نظرا لطبيعة الكتاب وهدفه- على دراسة ظروف ظهور المسريين وعلاقاتهم بالسلطة الدينية بالأندلس، ومدى انحرافهم عن السنة، فان ذلك لم يمنعها من تقديم صورة لابن مسرة بوصفه مفكرا أندلسيا أصيلا. ولقد اعتمدت في ذلك على دراسة سلفها أسين بلاثيوس لإبن مسرة ولمدرسته. غيرأنها لم تجتر أحكامه القومية -الإسبانية والدينية-النصرانية التي سخر دراسته لإثباتها والدفاع عنها. كما اعتمدت كذلك على تأليف نقدي ودقيق بين مختلف الشهادات التي وردت في المصادر الأندلسية المعروفة، وخاصة منها "بغية الملتمس" للضبي و "جذوة المقتبس" للحميدي و "المقتبس" لأبي حيان، عن ابن مسرة وعن مدرسته وأتباعه. ولقد استطاعت أن ترد عناصر تكون

(٨) Fierro Bello. Maria.Isabel, La hetorodoxia en Al-Andalus durante el periodo omeya, I. H. A. C, Madrid, 1987.

الفكر المسري إلى توفيق هذا المفكر القرطبي بين عناصر من: "الإعتزال المطبوع بمسحة من الزهد القريب من التصوف"[٩]. وفي هذا الصدد، عملت على ربط ابن مسرة بالإنباذوقلية المنتحلة، لتنخرط بدورها ضمن نفس التقليد الذي لمسناه عند جميع من ذكرناهم من زملائها المستشرقين الإسبانيين. غير أن إنجازها لذلك، تم بطريقة مختلفة ومتميزة عن جميعهم. فلقد أملت عليها استراتيجية بحثها في هذا الموضوع - المنسجمة مع الإستراتيجية العامة لكتابها -المذكور- على طرح فرضية تكون الفكر المسري بالأندلس، والدفاع عن ذلك[١٠]. وهكذا باتت عندها المسرية، بوصفها فكرا ومن حيث كونها

حركة منحرفة عن السنة، تراثا فكريا ومسلكيا أندلسيا صرفا، استجاب بكل عناصره ومكوناته إلى بعض إشكالات الأندلس العقدية والسياسية والاجتماعية وعبر عنها. وبذلك لم تختزل مريا إيسبيل فييرو هذا التراث المسري في مؤثرات هيلينية ومشرقية ونصرانية وإسبانية قديمة كما فعل سلفها أسين بلاثيوس. ولعل ذلك هو ما جعلها تتوفق في إبراز الإطار الأندلسي الصرف لهذا التراث لتتبوأ بذلك مركزا متميزا بين المستشرقين الإسبانيين الذين تناولوا هذا الموضوع.

4-3. عندما حقق كمال جعفر "رسالة الاعتبار" و"كتاب الحروف" لمحمد ابن مسرة ودرسهما[١١]، عاد إيميليو طورنيرو إلى تناول الفكر المسري من جديد في ضوء هذا التحقيق[١٢]. ولقد أراد من ذلك؛ التعريف بهذين الكتابين وتقديم

---

(٩) Ibid, 116.

(١٠) Ibid, 116-118.

(١١) جعفر كمال، من التراث الفلسفي لابن مسرة المتوفى ٣١٩ هجرية. ١- رسالة الاعتبار. ٢- خواص الحروف. تحقيق وتحليل ونقد، القاهرة، ١٩٨٢.

(١٢) Tornero Emilio, "Noticia sobre la publicacion de obras ineditas de Ibn Masarra". Alqantara, XIV. 1993, 47-64. de obras ineditas de Ibn Masarra". Alqantara, XIV. 1993, 47-64

ودراسة مضامينهما، مثلما رام به كذلك، مراجعة ما جاء عند سلفه أسين بلاثيوس، وعنده كذلك، عن الأصول الإنباذوقلية للفكر المسري. ففيما يرجع إلى هذا المطلب الأخير، فلقد انتهى إلى أن "انتساب ابن مسرة إلى الإنباذوقلية المنتحلة، أمر لا تؤكده هاتان الرسالتان [الاعتبار والحروف]" مثلما تؤكد "بأن ابن مسرة فيلسوف حقيقي، تأثر بالأفلوطينية، وكان همه الأساسي هو التوفيق بين الوحي والفلسفة". ولقد محور إيمليو طورنيرو عودته للبحث من جديد في الفكر المسري حول أربعة مباحث ومقدمة. في المقدمة طرح مسوغات هذه العودة في شكل فرضية، سيدافع عنها في المبحثين الأخيرين من مقالته. أما المبحاين الأولان من نفس المقالة، فلقد اقتصر فيهما على تلخيص رسالة الاعتبار وكتاب خواص الحروف، مستفيدا في ذلك من تقديم كمال جعفر لهما. وتدور فرضيته التي استفرغ جهده في تأسيسها والدفاع عنها، حول مناقشة النسب الإنباذوقلي للفكر المسري ومراجعة هذا الزعم، بشكل جذري ونهائي، مثلما تتمحور كذلك حول تصنيف ابن مسرة ضمن الفلاسفة الباطنيين الذين اهتموا بالتوفيق بين الفلسفة والدين.

يرتبط البحث في هاتين المسألتين، بهاجس تاريخ الأفكار والبحث عن أصل للفكر الفلسفي العام وعن استمرارية ووحدة هذا الفكر وتعاقبه واطراده. صحيح أن إيميليو طورنيرو، انتهى إلى أن نصوص ابن مسرة لا تسمح بإثبات انتسابها إلى الإنباذوقلية بصفة قاطعة، مستدلا على ذلك بأدلة ملائمة[١٣]. غير أن ذلك.

(١٣) Tornero. Emilio, "Noticia, op. cit, 49.

لم يمنعه من أن يحتفظ بنفس الهاجس، ليبحث عن أصل يوناني آخر للفكر المسري، الذي بمجرد ما وجده هذه المرة في الأفلوطينية، لم يتردد في أن يرد اليها مجموع التراث المسري[١٤]. فإذا كان صحيحا، أنه لا يمكن نفي تأثر ابن مسرة بهذه الفلسفة، أوبالأحرى، لا يمكن إنكار استحضاره إياها واستخدامه لها في مباحثه الميتافيزيقية، فإن رد إيمليو طورنيرو لهذه المباحث إلى الأفلوطينية وحدها وإرجاعها اليها، يعبر عن نزعته الاستشراقية التي عملت على طمس الخصوصية الإسلامية لفكر ابن مسرة، واختزاله إلى أصله اليوناني المفترض. ونفس الملاحظة، يمكن أن تنسحب كذلك على تناوله المسألة الثانية؛ أي إدراجه للفكر المسري ضمن الفكر الباطني الذي اهتم بالتوفيق بين الفلسفة والدين. وإن كان لا يمكن لأي مطلع حصيف على التراث المسري كما نشره كمال جعفر، أن يدفع هذا التصنيف، أو أن يجادل في صحته أو ملاءمته، فإن ذلك لا يعفيه من أن يستحضر الهاجس الاستشراقي الثاوي خلف إدراج إيمليو طورنيرو للتراث المسري ضمن الباطنية الموفقة بين الشرع والفلسفة.

يتحدد هذا التصنيف عند إمليو طورنيرو بتصوره حول الفلسفة الإسلامية، وتاريخها، ومضامينها وأهدافها. فلا ترجع هذه الفلسفة عنده الا إلى المؤثرات الفكرية الهيلينية في الثقافة الإسلامية، بوصفها العامل الأساس في انبثاق أي فكر نقدي في هذه الثقافة. ضمن هذا التصور، يمكن أن نفهم عنايته بالبحث عن التأثير الأفلوطيني في الفكر المسري وتتبعه فعل هذا التأثير. تلك العناية التي فاقت بكثير إشارته الخجولة جدا، إلى الخصوصية الإسلامية لهذا الفكر[١٥]. وغني عن البيان،

---

(١٤) ibid, 62-63.
(١٥) Ibid.

أن حكما استشراقيا مشهورا في الفلسفة الإسلامية وتاريخها يختفي خلف هذا التصور، ويثوي بين مكوناته. ومفاده اختزال كل تفكير فلسفي في الفكر اليوناني القديم وفي تأثيراته على بقية الأفكار الأخرى(١٦). وهو نفس الحكم الذي يرى بأن الإسلام، من حيث كونه دينا وثقافة، لم يكن قادرا ليحقق بذاته الكفاية الخاصة والضرورية للانخراط ضمن التفكير النقدي، وإنتاج القول الفلسفي. بينما الناظر في الوحي من جهة، وفي تطور حياة المسلمين الدينية والثقافية من جهة أخرى، يمكنه أن يخلص إلى أن الفكر الإسلامي والفلسفة الإسلامية قد ظهرا ليعبرا عن جدل العقل والنقل في الإسلام، وفي حياة المسلمين. هذا الجدل الذي لم ينشأ "في الفكر الإسلامي نشأة أجنبية بقدر ما نشأ نشأة أصيلة من النواة الفكرية التي أنشأها خطاب القرآن للناس"(١٧).

وتجدر الإشارة الى أن ابن مسرة، سواء في رسالة الاعتبار او كتاب خواص الحروف، قد عالج قضايا فكرية إسلامية خالصة، أملتها مختلف الإشكالات الأنطلوجية والكلامية والعقدية والروحية للإسلام. فالإسلام من حيث كونه دينا

---

(١٦) من المعروف، أن أشهر من عبر عن هذا الحكم في مطلع الأزمنة الحديثة، هو المستشرق الفرنسي إرنست رينان E. Renan الذي اعتبر أن الفلسفة لم تكن عند الأقوام السامية، أكثر من مجرد اقتباس جذيب للفكر اليوناني.

(١٧) الكتاني محمد، جدل العقل والنقل في التفكير الاسلامي، في الفكر القديم، الدار البيضاء، ١٩٩٢، ٤٣٢-٤٣٣.

وتجدر الإشارة الى أن ابن مسرة، سواء في رسالة الاعتبار او كتاب خواص الحروف، قد عالج قضايا فكرية إسلامية خالصة، أملتها مختلف الإشكالات الأنطلوجية والكلامية والعقدية والروحية للإسلام. فالإسلام من حيث كونه دينا وثقافة، لم يمنع أبدا إعمال النظر في هذه الإشكالات، بل دعا الى ذلك وحث عليه. أما استخدام ابن مسرة لجزء من الموروث الهيليني في شكله الأفلوطيني، فان ذلك يرجع الى اصطناعه لهذا التراث، والى إفادته منه داخل ثقافته الفلسفية الإسلامية الخاصة.

جعفر كمال، من التراث الفلسفي لابن مسرة المتوفى ٣١٩ هجرية. ١- رسالة الاعتبار. ٢- خواص الحروف. تحقيق وتحليل ونقد، القاهرة، ١٩٨٢.

وثقافة، لم يمنع أبدا إعمال النظر في هذه الإشكالات، بل دعا الى ذلك وحث عليه. أما استخدام ابن مسرة لجزء من الموروث الهيليني في شكله الأفلوطيني، فان ذلك يرجع الى اصطناعه لهذا التراث، والى إفادته منه داخل ثقافته الفلسفية الإسلامية الخاصة.

وبعد، فلعله قد اتضح لنا الآن في ضوء دراسات كروث هرناندث وإمليو طورنيرو ومريا إسبيل فييرو لإبن مسرة ولتراثه الفكري، بأن الاستشراق الإسباني الذي ينتج اليوم، لم يستطع أن يخرق بعد تصورات أسين بلاثيوس للإسلام والمسلمين، ولا منهجيته في تناول هذا الموضوع. بل لعله لم يفكر بعد في ذلك. ومع ذلك، فإن هذا الأمر لا يعفينا أبدا من العودة في أبحاث أخرى إلى مختلف الأسئلة التي طرحناها في هذه الخاتمة. فلعلنا نجد في نماذج أخرى ما يحملنا على مراجعة ما ذهبنا اليه.

وفي انتظار ذلك، لا نملك الا أن نؤكد مرة أخرى بأن نقدنا للاستشراق الإسباني لا يقدح أبدا فيما بذله من جهد للبحث في الإسلام ودراسته، وبأننا لا نروم بمجمل هذا البحث، غير المساهمة في تأسيس حوار نقدي مع أهل هذا الاستشراق. قد يساهم هذا الحوار بدوره في فهم كثير من العوائق الثقافية التي تحول بين بناء علاقات ملائمة وطيبة بين شعبين، كان قدرهما أن يلتقيا ببعضهما على ضفتي مضيق جبل طارق، بين عبق التاريخ وعنفه، وآمال المستقبل وتحدياته.

المصادر والمراجع المكتوبة باللغة العربية

لائحة المصادر والمراجع المستخدمة والمذكورة في هذا البحث

المصادر والمراجع المكتوبة باللغة العربية أو المنقولة اليها

-القرآن الكريم .

-كتاب الحياة . ترجمة تفسيرية للكتاب المقدس .

-ابن الفرضي . عبد الله بن محمد بن يوسف، تاريخ علماء الأندلس، نشره فرانسيسكو كوديرا، مدريد، ١٨٩١ - ١٨٩٢ .

-ابن حزم . الفصل في الملل والأهواء والنحل، بيروت، ١٩٧٥ .

-ابن حيان . أبو مروان حيان بن خلف، المقتبس من أنباء أهل الأندلس، نشرة، محمود علي مكي، بيروت، ١٩٧٣ .

-ابن خلدون . ع . المقدمة، مطبعة الخانجي، د . ت . فصل التصوف

-ابن عربي . محيي الدين، الفتوحات المكية ، تحقيق وتقديم عثمان يحيى : ، تصدير ومراجعة : إبراهيم مدكور، القاهرة، ط . ٢، ١٩٩٢ .

-ابن منظور، لسان العرب، بيروت، ١٩٥٥ .

-أركون . محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، بيروت، ١٩٨٦ .

-أشهبر . م . ع ،إبن مسرة ومدرسته . أصول الفلسفة الإسلامية بالأندلس، ترجمة : فاس، ١٩٨٣ . نسخة مرقونة، ومحفوظة في خزانة مكتبة الأب خ . م . بارخا الإسلامية .

-أفاية . نوردين، الهوية والاختلاف في المرأة : الكتابة والهامش، الرباط، ١٩٨٨ .

-الإسلامي . عبد الحق، الحسام الممدود في الرد على اليهود، طبعة حجرية، فاس .

-الإسلامي . عبد الحق، كتاب السيف الممدود في الرد على أحبار اليهود، مخطوط محفوظ بالخزانة العامة بالرباط ضمن مجموع تحت رقم ٣٩٥.د.

-البكر . خالد بن عبد الكريم بن حمود، النشاط الاقتصادي في الأندلس في عصر الإمارة . ١٣٨-٣١٦/ ٧٥٥-٩٢٨ . ٣٤-٩٩ .

-البكري . محمد . حمدي، "رسالة الهاشمي الى الكندي ورد الكندي عليها"، مجلة كلية الآداب، القاهرة، ١٩٤٧ .

-البهي . محمد، "المبشرون والمستشرقون وموقفهم من الإسلام"، مج . الفكر العربي، بيروت، ١٩٨٣ .

-البهي . محمد، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالفكر الغربي، ط . ٥، بيروت، ١٩٧٠ .

-الترك . جهاد ، "الشخصية العربية في الجدال المسيحي مع الإسلام"، مج . الاجتهاد، ملف، العلاقات الإسلامية المسيحية . ثقافة الجدل وثقافة الحياة، بيروت، ١٩٩٥ .

-الجابري محمد ، "الاستشراق في الفلسفة منهجا ورؤية"، ضمن كتابه، التراث والحداثة، الدار البيضاء، ١٩٩١ ، ٦٣-٩٣ .

-الحجري . أحمد بن قاسم، ناصر الدين على القوم الكافرين، قام بتحقيقه والتقديم له وترجمته الى الإنجليزية كل من قاسم السامرائي وشورد فان كوننكزفلد وخيرارد فيخرز . المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، مدريد، ١٩٩٧ .

-الحميدي . محمد بن أبي نصر، جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، نشره زاهد الكوثري، القاهرة، ١٩٥١ .

-الدواي . عبدالرزاق ، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر : هيدغر، ليفي ستروس، ميشيل فوكو، بيروت، ١٩٩٢ .

-الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تح . محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، ج . ١/ ٢٣٨ " ،

-السامرائي، قاسم ، الاستشراق بين الموضوعية والإفتعالية، الرياض، ١٩٨٣ .

-الشرقاوي . محمد عبد الله، الاستشراق دراسة تحليلية تقويمية، القاهرة، ١٩٩٢ .

-الضبي . أحمد بن يحيى بن أحمد، بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، نشرة فرنسيسكو كوديرا وخوليان ريبيرا، مدريد، ١٨٨٤- ١٨٨٥ .

- العروي . عبد الله، العرب والفكر التاريخي، بيروت، ١٩٧٦ .

-العروي . عبد الله، مفهوم التاريخ . الألفاظ والمذاهب، ج . ١ . بيروت، ١٩٩٢ .

-العسري . محمد عبد الواحد، "معالم من السجال الديني بالمغرب والأندلس من خلال السيف الممدود ورسالة السائل والمجيب"، مج . عالم المخطوطات والنوادر، العدد الأول، الرياض، ١٩٩٦ . ١٤٥-١٧١ .

-العسري . محمد عبد الواحد، حول فلسفة محمد بن مسرة القرطبي، مج . كلية الآداب بتطوان، العدد. ٨، ١٩٩٧ . ٢٢١-٢٤٤ .

-العسري . محمد عبد الواحد، صورة الإسلام في قاموس الأديان . عن الحيادية ومعوقاتها، أشغال ندوة مكتبة الملك عبد العزيز العامة في موضوع مصادر المعلومات عن العالم الإسلامي، طبعة مؤقتة، الرياض، ١٩٩٩ .

-العقيقي . نجيب، المستشرقون، ٣ . أجزاء، مصر، ١٩٦٥ .

-القيسي . محمد، مفتاح الدين والمجادلة بين النصارى والمسلمين من قول الانبياء والمرسلين والعلماء الراشدين الذين قروا الانـاجيل، مخطوطة الخزانة الوطنية بالجزائر، رقم، ١٥٥٧ .

-الكتاني مخمد، جدل العقل والنقل في التفكير الإسلامي . في الفكر القديم، الدار البيضاء، ١٩٩٢

-الكتاني . محمد، "جوانب من تأثير الثقافة الغربية في الفكر الإسلامي الحديث" ، ندوة الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية . الأخذ والعطاء، أكاديمية المملكة المغربية، دجنبر١٩٩١ ، مطبوعات الأكاديمية سلسلة الندوات .

-الكتاني . محمد، الصراع بين القديم والجديد في الأدب العربي الحديث، ط . ١ ، ج . ١ ، ج . ٢ ، الدار البيضاء، ١٩٨٢ .

-الكتاني . محمد بن عبد المالك . "موازنة بين الكوميديا الإلهية وقصة المعراج" ، مج . دعوة الحق، العدد. ٨-٩ ، الرباط، ١٩٦٤ .

-المنوني . محمد، "مناقشة أصول الديانات في المغرب الوسيط والحديث" ، مجلة البحث العلمي، الرباط، ١٩٦٨ . ٢٣-٣٣.

- النملة . علي بن إبراهيم ، الاستشراق في الأدبيات العربية عرض للنظرات وحصر وراقي للمكتوب، الرياض، ١٩٩٣ .

-الوزاد محمد، نشأة الفكر الفلسفي في الأندلس ، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا، آداب الرباط، مرقونة ٥٢٦١٦ \ ٧٩-١٩٨٠ .

- بدوي عبدالرحمن، تاريخ التصوف الإسلامي، ط، ٢ . الكويت، ١٩٧٨ .

- بدوي . عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، بيروت، ١٩٨٤ .

-بن حمودة محمد، الأنتربلوجيا البنيوية : أو حق الاختلاف من خلال أبحاث كلود ليفي ستروس، الدار البيضاء، ١٩٩٠ .

-بن عبد العلي . عبد السلام ، هايدغر ضد هيجل : التراث والاختلاف، بيروت، ١٩٨٥ .

-بن نبي . مالك، "إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، " مج . الفكر العربي، بيروت، ١٩٨٣ .

-جحا . ميشال، الدراسات العربية الإسلامية في أوروبا، بيروت، ١٩٨١ .

-جعفر محمد كمال، من التراث الفلسفي لابن مسرة، القاهرة، ١٩٨٢ , ١٧-٢٣ . وهذا الكتاب عبارة عن تحقيق ودراسة لكتاب الاعتبار وكتاب الحروف لإبن مسرة.

-حداد . سليم، العرق والتاريخ، بيروت، ١٩٨٢ .

-حميش . سالم، الاستشراق في أفق انسداده، الرباط، ١٩٩١ .

-خليل. أحمد خليل، " الاستشراق! مشكلة معرفة أم مشكلة اعتراف بالآخر؟!"، مج. الفكر العربي، عدد ٣١ (خاص بالاستشراق)، ١٩٨٣.

- رضا. أحمد، معجم متن اللغة، ٣: ٣١٧، بيروت، ١٩٨٥.

- رينان. إرنست، ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة ١٩٥٧.

- زقزوق. محمد حمدي، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، قطر، ١٩٨٥.

-سعيد. إدوارد، تعقيبات على الاستشراق، ترجمة وتحرير صبحي الحديدي، بيروت، ١٩٩٦.

-سعيد. إدوارد، الاستشراق. المعرفة. السلطة. الإنشاء، نقله الى العربية، كمال أبو ديب، بيروت، ١٩٨١. وأعيد طبعه ببيروت كذلك، سنة، ١٩٨٤.

- سعيد. إدوارد، الثقافة والإمبريالية، تر. كمال أبو ديب، بيروت، ط. ٢، ١٩٩٨.

-سعيد. إدوارد، تغطية الإسلام، تر. سميرة خوري، بيروت، ١٩٨٣.

- سمايلوفتش. أحمد، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي، ج.ع.م، ١٩٨٠

- سذرن. رتشارد، نظرة الغرب الى الإسلام في القرون الوسطى، تر. فهمي خشيم وصلاح الدين حسن، طرابلس، ١٩٧٥.

- شلف علي، العقل الصوفي في الإسلام، بيروت، ١٩٨٥، ١١-٢٨.

-صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، تح. حياة بوعلوان، بيروت، ١٩٨٥.

- صليبا. جميل، المعجم الفلسفي، بيروت، ١٩٨٢.

- غليون. برهان، "الهوية وإشكالية بناء الذات الحضارية"، مج. مواقف، عدد خاص، شتاء١٩٩٢..

-فروخ عمر، التصوف في الإسلام، بيروت، ١٩٨١.

- فكوياما. ف، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة: فؤاد شاهين وجميل قاسم ورضا الشايبي، رشراف مطاع صفدي، بيروت، ١٩٩٣.

- فييه. جان موريس، أحوال النصارى في خلافة بني العباس، تر. حسني زيني، بيروت، ١٩٩٠.

-كاظم جهاد، في الاستشراق الإسباني بيروت، ١٩٨٧.

-كلاوس هوك، تطور رؤية الإسلام في اللاهوت البروتستانتي في القرن العشرين، مراجعة رضوان السيد، مج. الاجتهاد، ملف، العلاقات الإسلامية - المسيحية في العصر الحديث، بيروت، ١٩٩٦.

-كونينكزفلد. فان ب. ش، "الأسرى المسلمون في أوروبا الغربية خلال القرون الوسطى المتأخرة"، نص الخطاب الافتتاحي لتقلد منصب أستاذ كرسي للتاريخ الديني للإسلام في غرب أوروبا. ليدن، ٤ فبراير ١٩٩٣

- ليفي ستروس. كلود، الأنتربلوجيا البنيوية، تر. مصطفى صالح، دمشق، ١٩٩٧.

-ليفي ستروس. كلود، العرق والتاريخ، تر. حداد سليم، بيروت، ,١٩٨٢

- مكي. محمود علي، "بداية التصوف الإسلامي ما قبل ابن مسرة"، مجلة كلية الآداب، ع. ٥٣. ١٩٩٢. عدد خاص عن المؤتمر الثالث للحضارة الأندلسية، ١١-١٤ يناير ١٩٩٢.

-ميارة. أبو عبد الله محمد بن أحمد، نصيحة المغترين وكفاية المضطرين في التفريق بين المسلمين، مخطوط محفوظ بالخزانة العامة بالرباط، ٩٢٣.

-نزار الزين، "تساؤلات حول الهوية العربية"، مج. مواقف، عدد خاص، شتاء١٩٩٢.

-هادي العلوي. "الإستشراق عاريا"، مج. الكرمل، عد. ١٥، ١٩٨٥.

-هاغمان. لودفيغ، المسيحية والإسلام. من التصادم الى التلاقي، مج. الاجتهاد، ملف، العلاقات الإسلامية - المسيحية في العصر الحديث، بيروت، ١٩٩٦.

-هيجل. فريدرك، محاضرات في فلسفة التاريخ، ج. ٢ العالم الشرقي، تر. إمام عبد الفتاح إمام، بيروت، ١٩٨١.

-يفوت. سالم، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، الدار البيضاء، ١٩٨٦

-يفوت. سالم، الزمان التاريخي. من التاريخ الكلي الى التواريخ الفعلية، بيروت، ١٩٩١.

-يفوت. سالم، حفريات الاستشراق: في نقد العقل الاستشراقي، الدار البيضاء، ١٩٨٩.

-يفوت. سالم، حفريات المعرفة، ط. ٢، بيروت، ١٩٨٧.

المصادر والمراجع المكتوبة باللغات الاجنبية

المصادر والمراجع المكتوبة باللغة الإسبانية أو المنقولة إليها

ALguazir. Muhammad, Apología contra los artículos de la ley cristiana, Man. Oxford, Wadham College, A18-15.

Alonso. Manuel, Teología de Averroes (Estudios y documentos) Madrid-Granada, 1947.

Andrés. Juan, Libro nuevamente imprimido que se llama confusion de la secta mahomética y dél alcoran, Valencia, 1515.

Antonio Cánovas. De, El solitario y su tiempo, Madrid, 1883. Janer. Florencio, Condición social de los moriscos de España, 1857.

Araya. Guillermo, El Pensamiento de Americo Castro, Madrid, 1983.Asín Palacios. Miguel, Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas, Publicación de la Real Academia de la Historia, T. I, Madrid, 1927.

Asín Palacios. Miguel, Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas, Publicación de la Real Academia de la Historia, T. II, Madrid, 1928.

Asín Palacios. Miguel, Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas, Publicación de la Real Academia de la Historia, T.III, Madrid, 1929.

Asín Palacios. Miguel, Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas, Publicación de la Real Academia de la Historia, T.IV, Madrid, 1929.

Asín Palacios. Miguel, Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas, Publicación de la Real Academia de la Historia, T.V, Madrid, 1932.

Asín Palacios. Miguel, Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispano-musulmana. Discurso leído en el acto de su recepción en la Real Academia de Ciencias Morales y políticas, Madrid, 1914.

Asín Palacios. Miguel, Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispano-musulmana. en, Tres estudios sobre pensamiento y mística hispano-musulmanas, Madrid, 1992.

Asín Palacios. Miguel, Algazel Dogmática, Moral y Ascética, Colección de Estudios árabes, VI, (Estudios filosófico-teológicos, I), Zaragoza, 1901.

Asín Palacios. Miguel, "Avempace botánico", Al-Andalus, V. 1940.

Asín Palacios. Miguel, "Caracteres Generales de la Escuela Sâdilí y de su método Espiritual", Al-Andalus, X, (1945).

Asín Palacios. Miguel, "Caracteres Generales de la Escuela Sâdilí y de su método Espiritual", Al-Andalus, X, (1945).

Asín Palacios. Miguel, Contribución a la toponimia árabe de España,2. ed.
Publicaciones de las Escuelas de arabes y Granada, SerieB, N4,Madrid, 1940.

Asín Palacios. Miguel, Crestomatía de árabe literal con glosario y elementos de gramática, Beirut, 1936.

Asín Palacios. Miguel, Crestomatía de árabe literal con glosario y elementos de gramática, las Escuelas de arabes y Granada, Madrid, 1939

Asín Palacios. Miguel, "Documentos bilingues del archivo de la catedra deTudela"
, Revista de Aragón, III, 1902.

Asín Palacios. Miguel, "EL Averroismo teológico de Santo Tomas de Aquino", Homenaje a D.Francisco Codera en su jubilación del profesorado, Zaragoza, 1904. reproducido en Huellas del Islam. Sto. Tomás de Aquino. Turmeda. Pascal. S. Juan de la cruz, Madrid, 1941.

Asín Palacios. Miguel, El cordobés Abenhazam, primer historiador de las ideas religiosas. Discurso leído ante la Real Academia de la Historia en la recepción pública de --------, el 18 de mayo de 1924, Madrid, 1924.

Asín Palacios. Miguel, "El filósofo Zaragozano Avempace", Revista de Aragón, No I.1900 y No II, 1901.

Asín Palacios. Miguel, "El ideario espiritual de la escuela sadili", Al-Andalus, Vol. XI, 1946.

Asín Palacios. Miguel, El Islam cristianizado. Estudio del "Sufismo" a través de las obras de Abenarabi de Murcia, Madrid, 1931.

Asín Palacios. Miguel, El Islam cristianizado. Estudio del "Sufismo" a través de las obras de Abenarabi de Murcia, Madrid, 1981.

Asín Palacios. Miguel, El justo medio de la creencia. Compendio de Teología dogmática de Algazel. Traducción española, Publicación del Instituto Valencia de Don Juan, Madrid, 1929.

Asín Palacios. Miguel, "El "Libro de los Animales" de Jâhiz, Isis, N›. 34, Vol. XIV, Bruges, 1930.Reproducido en Obras escogidas, II, III, 1948.

Asín Palacios. Miguel, "El místico Abulabas Benlarif de Almería y su Mahasin AL-Machalis", Boletín de la Universidad de Madrid, Madrid, 1931. Reproducido en Obras escogidas, II - II,1948.

Asín Palacios. Miguel, "El místico murciano Abenarabi. (Monografías y documentos), I, Autobiografía cronológica", B.R.A.H.T. LXXXVII, Madrid, 1925.

Asín Palacios. Miguel, "El místico murciano Abenarabi. (Monografías y documentos), II, Noticias Autobiografía de su "Risalat Al-Cods", B.R.A.H.T. LXXXVII, Madrid, 1925.

Asín Palacios. Miguel, "El místico murciano Abenarabi. (Monografías y documentos), III, Caracteres generales de su sistema", B.R.A.H.T. LXXXVIII, Madrid, 1926.

Asín Palacios. Miguel, "El místico murciano Abenarabi. (Monografías y documentos), IV, Su teología y sistema del Cosmos, B.R.A.H.T. LXXXVII, Madrid, 1928.

Asín Palacios. Miguel, "El original árabe de La disputa del Asno contra Fr. Anselmo de Turmeda", Revista de Filología Española, Madrid, 1914.

Asín Palacios. Miguel, "El original árabe de la novela aljamiada El Baño de Zarieb", Homenaje a Menéndez Pidal, Vol.I, Madrid, 1924. Reproducido en Obras escogidas, T. II-III, Madrid, 1948.

Asín Palacios. Miguel, El régimen del solitario por Avempace, Ed. y trad. de ------ Publicaciones de las Escuelas de arabes y Granada,1946.

Asín Palacios. Miguel, "El símil de los castillos y moradas del alma en la música islámica y en santa teresa", Al-Andalus, N. 11.1946.

Asín Palacios. Miguel, el justo medio en la creencia. Compendio de Teología dogmática de Algazel. Traducción española, Publicación del Instituto Valencia de Don Juan, Madrid, 1929.

Asín Palacios. Miguel, "Enmiendas a las etimologías árabes del"Diccionario de la lengua" de la Real Academia Española", Al-Andalus, IX, 1944.

Asín Palacios. Miguel, "Etimologías", Al-Andalus, VI, 1936-39. Reproducido en Obras escogidas, II, III, 1948.

Asín Palacios. Miguel, "Etimologías", Al-Andalus, VI, 1942.

Asín Palacios. Miguel, "Etimologías: Galdrufa; Ala!; guay!; ojalá!; olé!; uf!;", B.R.A.E, cuaderno XXXIII, 1920. Reproducido en Obras escogidas, I, 1946.

Asín Palacios. Miguel, Ibn 'Arabî de Murcia. Risâlat al-Quds (Bibliografías). Publicaciones de las Escuelas de Estudios arabes de Madrid y Granada, Serie B, N 5 Madrid, 1939.

Asín Palacios. Miguel, Ibn al-Arîf, Mahâsin al-majâlis, Texto árabe, Trad. y Comentario por -------, Collection de textes inédits relatifs à la mystique musulmane, Ts. II, III, Paris, 1933.

Asín Palacios. Miguel, "Influencias evangélicas en la literatura religiosa del Islam", Volume of oriental studies presented to profesor E.G. Brown, Cambridge University Press, 1922. Reproducido en Obras escogidas, II-III, 1946.

Asín Palacios. Miguel, "Influjo de la Iglesia en la vida y doctrina del mundo islámico", El Debate, Madrid, 1934.

Asín Palacios. Miguel, Introducción al arte de la lógica por Abentomlús de Alcira. Texto árabe y traducción española, Pub. del Centro de Estudios Históricos, Madrid, 1916.

Asín Palacios. Miguel, "La "Carta del Adiós" de Avempace", Al-Andalus, VIII. 1943.

Asín Palacios. Miguel, "La Escatología musulmana en la Divina Comedia Historia y crítica de una polémica", 3. edición. Instituto Hispano arabe de Cultura, Madrid

Asín Palacios. Miguel. La escatología Musulmana en la Divina Comedia. Discurso leído en el acto de su recepción en la Real Academia Española, Madrid, 1919.

Asín Palacios. Miguel, "La Escatología musulmana en la Divina Comedia Historia y crítica de una polémica", II Giornale Dantesco, XXVI, N 4, 1923. Vol. XXVII, 1924. Firenze, Leo S. Olschi, 1923-24.

Asín Palacios. Miguel, La espiritualidad de Algacel y su sentido cristiano, T.I. Publicaciones de las escuelas de Estudios arabes de Madrid y Granada. Serie A, N 2, Madrid, 193

Asín Palacios. Miguel, La espiritualidad de Algacel y su sentido cristiano, T.II. Publicaciones de las escuelas de Estudios rabes de Madrid y Granada. Serie A, N 2, Madrid, 1935.

Asín Palacios. Miguel, La espiritualidad de Algacel y su sentido cristiano, T.III. Publicaciones de las escuelas de Estudios arabes de Madrid y Granada. Serie A, N2, Madrid, 1936.

Asín Palacios. Miguel, La espiritualidad de Algacel y su sentido cristiano, T.IV. Publicaciones de las escuelas de Estudios arabes de Madrid y Granada. Serie A, N 2, Madrid, 1941.

Asín Palacios. Miguel, La indiferencia religiosa en la España musulmana según Abenhazam, historiador de las religiones y las sectas", Cultura Española, V. 1907.

Asín Palacios. Miguel, "La polémica anticristiana de Mohamed el Caisi", Revue Hispanique, T.XXI, N.89, New York. The Hispanic Society of america, Paris, 1909.

Asín Palacios. Miguel, "La Psicología según Mohidin Abenarabi", Actes du XIV Congrès International des Orientalistes, T. III, Paris, 1906.

Asín Palacios. Miguel, "La psicología del éxtasis en dos grandes místicos musulmanes (ALgazel y Mohidin Abenarabi), Cultura Española, I, Madrid, 1906.

Asín Palacios. Miguel, Los caracteres y la conducta. Tratado de moral práctica por Abenházam de Córdoba. Traducción española por ------. Publicación del centro de estudios Históricos, Madrid, 1916.

Asín Palacios. Miguel, "Los origenes de la Escuela Sâdilí y sus principales Representantes", Al-Andalus, X, (1945).

Asín Palacios. Miguel, Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta. Noticia y extractos por los alumnos de la Sección de •rabe bajo la dirección de j. Ribera y de -----,Madrid,1912.

Asín Palacios. Miguel, "Mohidin", Homenaje a Menéndez Pelayo en el año vigésimo de su profesorado, Estudios de erudición española, II, Madrid, 1899.

Asín Palacios. Miguel, "Noticias de los manuscritos árabes del sacro-Monte de Granada" Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino, T.1,fasc. 4, Granada, 1912. Reproducido en Obras escogidas, II, III, 1948.

Asín Palacios. Miguel, Origen y carácter de la revolución almohade, Revista de Aragón, V. T. I, 1940, 498-506. Reproducido en Obras escogidas, II, III, 1948.

Asín Palacios. Miguel, "Por qué lucharon a nuestro lado los musulmanes marroquíes,", Boletín de la universidad de Madrid, 1940. Reproducido en Obras Escogidas, T. II-III, 1948, 131.

Asín Palacios. Miguel, "Problema morisco", Revista de Aragón, III, 1902.

Asín Palacios. Miguel, "Psicología de la creencia según Algazel", Revista de Aragón, III, 1902.

Asín Palacios. Miguel, Sâdilíes y Alumbrados, Madrid, 1990

Asín Palacios. Miguel, "Sâdilíes y Alumbrados. Parte 1a: Los orígenes de la escuela Sâdilî y principales representantes", Al-Andalus, X, 1945.

Asín Palacios. Miguel, "Sâdilíes y Alumbrados. Parte 1a: Los orígenes de la escuela Sâdilî y principales representantes", Al-Andalus, X, 1945.

Asín Palacios. Miguel, "Sâdilíes y Alumbrados. Parte 2a: Caracteres generales de la escuela Sâdilî y de su método espiritual", Al-Andalus, X, 1945.

Asín Palacios. Miguel, "Sâdilíes y Alumbrados. Parte 2a: Caracteres generales de la escuela Sâdilî y de su método espiritual", Al-Andalus, X, 1945.

Asín Palacios. Miguel, "Sâdilíes y Alumbrados. Parte 3a: (Conclusión): El ideario espiritual de la escuela Sâdilî. [Materiales preparatorios] "Al-Andalus, XII, 1947.

Asín Palacios. Miguel, "Sâdilíes y Alumbrados. Parte 3a: El ideario espiritual de la escuela Sâdilî",Al-Andalus, XI, 1946.

Asín Palacios. Miguel,"Sâdilíes y Alumbrados. Parte 4a (continuación): La oración y sus efectos místicos según el ideario Sâdilî. [Materiales preparatorios]", Al-Andalus, XIII, 1948.

Asín Palacios. Miguel,"Sâdilíes y Alumbrados. Parte 4a (continuación): La oración y sus efectos místicos según el ideario Sâdilî. [Materiales preparatorios] "Al-Andalus, XIV, 1949.

Asín Palacios. Miguel, "Sâdilíes y Alumbrados. Parte 4a: La doctrina Sâdilî de "dejamiento" en relación con la de los alumbrados, quietistas y dejados" (continuación), Al-Andalus, XIV, 1949.

Asín Palacios. Miguel, "Sâdilíes y Alumbrados. Parte 4a: La doctrina Sâdilî de "dejamiento" en relación con la de los alumbrados, quietistas y dejados", Al-Andalus, XIV, 1949.

Asín Palacios. Miguel, "Sâdilíes y Alumbrados. Parte 4a: La doctrina Sâdilî de "dejamiento" en relación con la de los alumbrados, quietistas y dejados", Al-Andalus, XIV, 1949.

Asín Palacios. Miguel, "Sâdilíes y Alumbrados. Parte 4a: La oración y sus efectos místicos según el ideario Sâdilî. [Materiales preparatorios]", Al-Andalus, XII, 1947.

Asín Palacios. Miguel, "Sâdilíes y Alumbrados. Parte 4a: La oración y sus efectos místicos según el ideario Sâdilî. [Materiales preparatorios]"Al-Andalus, XII, 1947.

Asín Palacios. Miguel, "Sâdilíes y Alumbrados. Parte 4a: La oración y sus efectos místicos según el ideario Sâdilî. [Materiales preparatorios]"Al-Andalus, XIV, 1949.

Asín Palacios. Miguel, "Sâdilíes y Alumbrados. Parte 5a: La doctrina Sâdilî de "dejamiento" en relación con la de los alumbrados, quietistas y dejados. [Materiales preparatorios]"(continuación), Al-Andalus, XV, 1950.

Asín Palacios. Miguel, "Sâdilíes y Alumbrados. Parte 5a: La doctrina Sâdilî de "dejamiento" en relación con la de los alumbrados, quietistas y dejados. [Materiales preparatorios]", (continuación), Al-Andalus, XVI, 1951.

Asín Palacios. Miguel, "Sâdilíes y Alumbrados. Prólogo", Al-Andalus, IX, 1944.

Asín Palacios. Miguel, "Tratado de Avempace sobre la unión del intelecto con el hombre", Al-Andalus, VII. 1942.

Asín Palacios. Miguel, "Un aspecto inexplorado de los orígenes de la teología escolástica", Méllanges Mandonnet, II, Paris, 1930.

Asín Palacios. Miguel, Un compendio musulmán de pedagogía: el "Libro de la introducción a las ciencias de Algazel", Zaragoza, 1924.

Asín Palacios. Miguel, "Un precursor hispanomusulmán de San Juan de la Cruz", Al-Andalus, Vol.I. 1933.

Asín Palacios. Miguel, "Un tratado morisco de polémica contra los judíos". Extracto de Méllanges Hartwig Derenbourg, Reproducido en Obras escogidas, T. II-III, Madrid, 1948.

Asín Palacios. Miguel, Vidas de Santones andaluces. "La epístola de la Santidad" de Ibn 'Arabi de Murcia. Madrid, 1981.

Asín Palacios. Miguel, Vidas de Santones andaluces. "La epístola de la Santidad" de Ibn 'Arabi de Murcia. Publicaciones de las Escuelas de Estudios Arabes de Madrid y Granada, Madrid, 1933.

Asín Palacios. Miguel,"Una sinopsis de la ciencia de los fundamentos jurídicos según Algazel (Análisis y extractos de la introducción de su Mostasfa), Tirada aparte del Anuario de Historia del Derecho Español, T. II, 1925.

Ayala. Martín. de, Doctrina Cristiana en lengua Araviga, y Castellana: compuesta e impressa por mandado del ------ para la instrucción de los nuevamente convertidos deste reyno, Valencia, 1566.

Barkai. Ron, "Diálogo filosófico-religioso en el seno de las tres culturas ibéricas", Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la edad media en la península ibérica, BREPOLS, Belgium, 1994.

Batllori. S. J, Antología Ramón Lull, Trad, DE Saavedra. A.M. y Samaramch. F. T. II, Madrid, 1961.

Bosch Vilá. Jacinto, "El Orientalismo Español. Panorama histórico. Perspectivas actuales", Boletín de la Asociación Española de Orientalistas,1967.

Bunes Ibarra. M.A. de, La Imagen de los Musulmanes y del Norte de Africa en la España de los Siglos XVI y XVII. Los Caracteres de una Hostilidad, C.S.I.C. Madrid, 1989.

Bunes Ibarra. Miguel Angel. de , La imagen de los musulmanes y del norte de Africa en la España de los siglos XVI y XVII Los caracteres de una hostilidad , C.S.I.C, Madrid, 1989.

Cardaillac.L, Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico. (1492-1640). Trad, Mercedes García Arenal, Madrid,1979.

Casiri. Michaelis, Bibliotheca arabico hispana escurialensis, Matriti, 1760 -70.

Casiri. Michaelis, Catálogo de voces castellanas que tienen su origen el el árabe, Matriti, 1771.

Castillo. Cánovas. de, El Solitario y su tiempo, Madrid, 1883.

Castro. Américo, España en su Historia: Cristianos, Moros y Judíos, Barcelona, 1984.

Castro. Américo, La Realidad Histórica de España, México,6, ed. 1975.

Cirre. Manzanares. De, Arabistas Españoles del siglo XIX, Madrid, 1972

Colmer. Eusebi, "La controversia Islamo-judío-Cristiana en la Obra Apologética de Ramon Martí", Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la edad media en la península ibérica, BREPOLS, Belgium, 1994.

Conde . José. A, Descripción de España del Xerif Aledrís, conocido por el Nubiense. Madrid, 1799.

Conde. José Antonio, Historia de la dominación de los árabes en España, sacada de varios manuscritos y memorias arábigas, Madrid 1820.

Covarrubias y Orozco. S, Tesoro de lengua castellana, Madrid, 1611.

Cruz Hernandéz. M, "Sentido y límites del Pensamiento Islámico según Asín Palacios", III Congreso de Cultura Andalusí. Homenaje a Miguel Asín Palacios, Bulletin of the Faculty of Arts. University of Cairo, El Cairo, 54, 1992.

Cruz Hernández. M, Historia del pensamiento en el mundo islámico, 1981.

Diccionario del uso del Español, Gredos, Madrid, 1982.

Domínguez Ortíz.A. y Vincent. Bernard, Historia de los moriscos, Madrid, 1978.

Eguílaz y Yanguas. Leopodo, El Haditz de la princesa Zoraida, del emir Abulhasan y del caballero Aceja, Granada, 1892.

Eguílaz y Yanguas. Leopodo, Estudio sobre el valor de las letras arábigas en el alfabeto castellano y reglas de lectura, Madrid, 1874.

Eguílaz y Yanguas. Leopodo, Poesía histórica, lírica y descriptiva de los árabes andaluces, tesis doctoral, Madrid, 1864.

Eguílaz y Yanguas. Leopoldo, Reseña histórica de la conquista del reino de Granada por los reyes Católicos, sgún los cronistas árabes, Granada, 1894.

Encyclopedia Universal Ilustrada, Espasa Calpe, Madrid, 1987.

Epalza. Mikel, de, "Algunos juicios teológicos de Asín Palacios sobre el Islam", Pensamiento, 25, 1969.

Epalza. Mikel. De, La Tuhfa, autobiografía y polémica islámica contra el cristianismo de 'abd allâh al-Târyûmân (fray Anselmo Turmeda), Academia Nazionale del Lincei, Roma. 1971.

Estébanez Calderón. Serafín, Cristianos y moriscos, novela lastimosa, 1838.

Estébanez Calderón. Serafín, Manual del oficial en Marruecos, 1944.

Fernández y González. Francisco, Estado social y político de los mudéjares de castilla, considerados en sí mismos y respecto de la civilización española, Madrid, 1860.

Fernández y González. Francisco, Historia de ziyad ben Amir de Quinena, hallada en la biblioteca de El Escorial y trasladada directamente del texto arábigo original a la lengua castellana por el Dr.------ , Madrid, 1882.

Fernández y González. Francisco, Historias de Al-Andalus, por Aben Adhari de Marruecos. Traducidas directamente del arábigo y publicadas con notas y un estudio histórico crítico por el Dr.-----, Granada, 1860. 2.Vol.

Fernández y González. Francisco, La influencia de las lenguas y letras orientales en la cultura de los pueblos de la Península ibérica. Discurso leído ante la Real Academia Española y publicado en la "España Moderna", Madrid, 1894.

Fernández y González. Francisco, "Los moriscos que permanecieron en España después de la expulsión decretada por Felipe III", Revista de España, 4.año, N.19,y N.20.

Fernández y González. Francisco, Plan de una biblioteca de autores árabes españoles o Estudios biográficos y bibliográficos para servir la historia de la literatura arábiga en España, Madrid, 1861.

Fernández. Paz, "Arabismo y sociedad: la frontera del entendimiento", Simposio de la Sociedad Española de Estudios arabes,1994.

Fierro Bello. M.I, "El Islam andausí del S. V/XI ante el judaísmo y el cristianismo", Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la edad media en la península ibérica. BREPOLS, Belgium, 1994.

Fierro. M. Isabel, La heterodoxia en el Al-Andalus durante el periodo Omaya, I.H.A.C. Madrid, 1987.

Fierro. Maribel, "Algunas cartas de Arabistas Españoles dirigidas a R. Dozy y M.j. De Goeje", Miscelanea de Estudios •rabes y Hebraicos (M.E.A.H.), Vol.XL-XLI, 1991-92.

García Figueras. Tomás, "La apostasía entre los cautivos cristianos en Marruecos", Miscelanea de Estudios Históricos sobre Marruecos

García Gómez. Emilio, "Don Miguel Asín 1871-1944. Esquema de una biografía", Al-Andalus, IX, 2, 1944.

García Gómez. Emilio, El Collar de la Paloma, Madrid, 1952.

García Gómez. Emilio, un texto árabe occidental de la leyenda de Alejandro, Publicación del Instituto Valencia de Don Juan, Madrid, 1929.

García-Arenal. Mercedes, Los Moriscos, Madrid, 1975.

Garcias Palou. Sebastian, Ramon LLul y el Islam, Palma de Mallorca, 1981.

Gayangos. Pascual. de, "Memoria sobre la autenticidad de la crónica del moro Rasis", Memorias de la Real Academia de la Historia, VIII, 1852.

Gidelli. Yça , Leyes de Moros, ed, P. de Gayangos, Memorial histórico Español, t. V. 1853, 11-246.

Gidelli. Yça , "Suma de los principales mandamientos y devedamientos de la Ley y la Çuna" =(Breviario Sunni), ed, P.de Gayangos, Memorial histórico Español, t. V. 1853, 11-246.

Gil Benumeya, "Diez años de Relaciones Culturales Hispano-arabes

Gil Grimau. Rodolfo y Roldan Castro. Fátima, Corpus aproximativo de una bibliografía española sobre al-Andalus, Sevilla, 1993.

Gil Grimau. Rodolfo, Aproximación a una Bibliografía Española Sobre el Norte de Africa, 1850-1890. T.I, Madrid, 1988.

Gil Grimau. Rodolfo. y Roldán Castro. Fátima, Corpus aproximativo de una bibliografía española sobre al-Andalus, Sevilla, 1993.

Gómez Nogales. Salvador, "La Madurez de la Filosofía Hispano Musulmana se frage en siglo XI", Las primeras Jornadas de la Cultura arabe e Islámica, 1978. Ed. 1981.

Gómez Nogales. Salvador, "Problemas Metafísicos en la España Musulmana contemporánea de Averroes", Miscellenea Medivalia die Metaphisik im Mittelater ihr Urspung und ihre bedeutung, Berlin, 1963.

González Palencia. Angel, Discurso del capitán Francisco Draque, Ed. y Estudio, Publicación del Instituto Valencia de Don Juan, Madrid, 1920.

González Palencia. angel, "Don Miguel Asín Palacios. (1871-1944)", Arbor, N

Goytisolo. Juan, Crónicas sarracinas, 2.Ed, Barcelona, 1982

Guillén Robles. Francisco , Catálogo de los manuscritos árabes existentes en la Biblioteca Nacional de Madrid, Madrid, 1889.

Guillén Robles. Francisco, Leyendas moriscas sacadas de varios manuscritos existentes en las Bibliotecas nacional, Real y de D. Pascual de Gayangos, Madrid, 1885.

Henin. Jorge. De, Descripción de los reinos de Marruecos. (1603-1613), Introducción crítica y anotación de Torcuato: Pérez de Cuzmán, Publicación Instituto de Estudios Africanos, 1997.

Hernando. Josep, "De nuevo sobre la obra antiislámica atribuida a Ramón Martí, dominico catalan del siglo XII", Sharq Al Andalus, 8, 1992.

Hernando. Josep, Ramón Martí(XIII). "De Seta Machometi" o "De origine, progressu et fine Machometi et quadruplici reprobatione prophetiae eius", Introducción, transcripción y notas, en: Acta histotica et archaeologica Mediavalia, 3- 4 (1982-83).

J Simonet. Javier. F, Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los mozárabes, Madrid, 1888.

Koningsveld. Van. P. Sj, La Apología de Al-Kendi en la España del siglo XII. Huellas Toledanas de un "Animal Disputax.".Actas del II Congreso Internacional de Estudios Mozárabes, Toledo, 1989.

Lafuente y Alcántara. Emilio, Catálogo de los códices arábigos adquiridos en Tetuán por el Gobierno de S.M, , Madrid, 1862.

Lafuente y Alcántara. Emilio, Crónica anónima del siglo XI, dada a luz por primera vez, traducida y anotada, 1867.

Lafuente y Alcántara. Emilio, Inscripciones árabes de Granada, Madrid 1859.

Lafuente y Alcántara. Miguel, Historia de Granada, comprendiendo las de sus cuatro provincias, Almería, Jaén, Granada y Málaga, desde remotos tiempos hasta nuestros días, Granada, 1843-46.

Lasarte López. José Antonio, Poemas de Mohamad Rabadan. Canto de las Lunas -Dia del Juicio -Discurso de la luz -Los Nombres de Dios, Diputación General de Aragon, Departamento de Cultura y Educación, 1996.

Lasarte López. José Antonio, Poemas de Mohamad Rabadan. Canto de las Lunas -Dia del Juicio -Discurso de la luz -Los Nombres de Dios, Diputación General de Aragon, Departamento de Cultura y Educación, 1996.

Lerchundi. José, Rudimento de árabe vulgar que se habla en Marruecos, Madrid, 1873.

Lerchundi. José, Vocabulario español-arábigo del dialecto de Marruecos, con gran número de voces usadas en Oriente y en argelia, Tanger, 1892.

Lerchundi. José, y Simonet. J.F, Crestomatía arábigo-española, Granada, 1881.

Lomba. Joaquín, "Bibliografía de Don Miguel Asín Palacios", Éndoxa, Series Filosóficas N 6, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Facultad de Filosofía, 1995.

Lomba. Joaquín, "Don Miguel Asín Palacios, pionero del arabismo", Revista Cultural. N. 31, Turia, Teruel, S.F.

López Baralt. Luce, San Juan de la Cruz y el Islam, Universidad de Puerto Rico- Recinto de Río Piedras, 1985.

López García. Bernabé, "Arabismo y Orientalismo en España: Radiografía y diagnóstico de un gremio escaso y apartadizo" Awrâq, Anejo al Volumen XI, 1990.

López García. Bernabé, Contribución a la Historia del arabismo español (1840-1917). Orientalismo y ideología colonial a través de la obra de los arabistas españoles. Tesis doctorales de la Universidad de Granada. N. 41

López García. Bernabé, "Julián Ribera y su "taller" de arabistas: una propuesta de renovación", Miscelanea de Estudios arabes y Hebraicos, Vol. 33. Fas.1, 1984-

López García. Bernabé, "Orígenes del Arabismo Español. La Figura de Fernández y González y su Correspondencia con Pascual De Gayangos", Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán, N.19-20, 1979.

López Luce. Baralt, Huellas del Islam en la Literatura Española de Juan Ruiz a juan Goytisolo, Madrid, 1975

López-Morillas. Consuelo, Textos Aljamiados sobre la Vida de Mahoma: El Profeta de los Moriscos. Edición y estudio. (C.S.I.C. Madrid). (A.E.C.I.) 1994.

Maravail. Jose Antonio, El concepto de España en la edad media, 2.Ed, Madrid, 1964.

Marín. Manuela, "Arabistas en España: Un Asunto de Familia", Al-Qantara, 12, 1992.

Marín. Manuela, "La Revista Al-Qantara", Simposio de la Sociedad Española de Estudios arabes, Salamanca, 15-16. 1994.

Martínez Montáñez. Pedro , "Lectura de Américo Castro por un Arabista", Revista del Instituto Egepcio de Estudios Islámicos en Madrid, 1984.

Martínez Montávez. Pedro , "Lectura de Américo Castro por un Arabista", Revista del Instituto Egepcio de Estudios Islámicos en Madrid, 1984, N 22.

Martínez Montávez. Pedro, "Sobre el aún "desconocido" arabismo español del siglo XIX". in: Ensayos Marginales de Arabismo, Madrid, 1977.

Maura. j, "Lo Beat Ramón LLull, fundador del primer colegi de llenguas orientals", Revista Luliana, 2, (1902).

Menéndez Pidal. R, "España y la introducción de la ciencia árabe en occidente", R. I. E.I. Madrid, 1955.

Menéndez Pidal. R, Floresta de Leyendas Heroicas Españolas. Rodrigo, el último Godo, Madrid, 3. Tomos. 1942.

Menéndez y Pelayo. M, Historia de los heterodoxos españoles, Santander, vol.I, 1946 -48.

Millas Vallicrosa. J. M, "El literalismo de los traductores de la corte Alfonso el Sabio", Al-Andalus, 1933.

Millas Vallicrosa. J. M, "Las primeras traducciones científicas de origen oriental hasta el siglo XII", Actes du IX Congrès international d'Histoire des Sciences, Barcelona-Madrid, 1951.

Morales Lezcano. Víctor, Africanismo y Orientalismo Español en el Siglo XIX, Madrid, 1988.

Morales Lezcano. Víctor, "El Norte de •frica estrella del Orientalismo Español", Awrâq, Anejo al Volumen XI, 1990, 26

Moreno Nieto. José, Estudio crítico sobre los historiadores arábigo-españoles. Discurso leído ante la Real Academia de la Historia, 29 de mayo de 1864,Colección de discursos académicos publicados por el Ateneo, Madrid, 1882.

Moreno Nieto. José, Gramática de la lengua arábiga, Madrid, 1872.

Muñoz Sendino. José, "La Apología del Cristianismo de Al Kindi", ed. preparada y anotada, Miscelanea Comillas, 11-12, Santander, 1949.

Ortiz. Domingo.A, "Trabajos Recientes sobre los conversos", M.E.A.H. N 12, 1964-65.

Rabaddan. Muhammad, "Discurso de la Luz", Published by H.E.J. Stanley, The Journal if the Royal Asiatic Society of Great Btitain and Ireland, New Series, III (1868).IV (1870). V (1871). VI (1837).

Reinhardt. Klaus, "Un musulmán y un judío prueban la verdad de la fe cristiana: La disputa entre Abutalib de Ceuta y Samuel de Toledo", Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la edad media en la península ibérica, BREPOLS, Belgium, 1994.

Ribera. Julián, La música de la jota aragonesa, Publicación del Instituto Valencia Don Juan, Madrid, 1925.

Robles. L, "En torno a una vieja polémica: el"Pugio fidei" y Tomás de Aquino", Revista Española de Teología, 34, 1974-1975.

Saavedra y Moragas. Eduardo, Estudio sobre la invasión de los árabes en España, Madrid, 1892.

Saavedra y Moragas. Eduardo, "La geografía del Edrisí", Trad. por. ---, Boletín de la Sociedad geográfica de Madrid, 1881-82.

Sánchez Albornoz. Claudio, El drama de la formación de España y los Españoles, Barcelona, 1977.

Sánchez Albornoz. Claudio, España un enigma Histórico, Barcelona, 6. ed. 1977.

Sánchez Albornoz. Claudio, "España y el Islam", Revista de Occidente, 1929.

Sánchez Albornoz. Claudio, Españoles ante la Historia, Buenos Aires,1969.

Sánchez Albornoz. Claudio, Estudios Polémicos, Madrid, 1977.

Sánchez Albornoz. Claudio, La España Musulmana según los autores Islamitas y Cristianos Medievales, 5. Ed. Madrid, 1972.

Sánchez Pérez. José, "Un arabista español del siglo XVIII. Fray Patricio José de la Torre", Al-Andalus, 1953, N. 18.

Simonet. Javier. F, "De la influencia del elemento indígena en la civilización arábiga hispana", La Ciudad de Dios, IV, 1870.

Simonet. Javier. F, Descripción del reino de Granada bajo la dominación de los Naseritas, Madrid, 1860.

Simonet. Javier. F, "Estudios históricos y filológicos de la literatura arábigo-mozárabe", Revista de la Universidad de Madrid, 2› época.Tomos: I y II

Simonet. Javier. F, Historia de los mozárabes de España. Deducida de los mejores y más auténticos testimonios de los escritores cristianos y árabes, Memorias de la Real Academia de la Historia. T. XIII, Madrid, 1897. Otra ed. Amsterdam, 1967.

Simonet. Javier. F, La mujer arábigo española. Memoria presentada al IX Congreso Internacional de Orientalistas, Londres, 1891.

Simonet. Javier. F, "Samuel ben Hafsun", La Ciencia cristiana, XII, 1879

Simonet. Javier. F, Utilidad del estudio y cultiva de la lengua arábiga, 1866.

Tebas. Martínez. E, Estudio crítico y biográfico del ilustre hijo de Albacete, Excmo. D. F. Fernández y González. Albacete, 1925.

Terés Elias. M, "EL diccionario español-latino-arábigo del P. Canes, Al-Andalus, XXI, 1956.

Tornero. Emilio, "Nota sobre el pensamiento de Abenmasarra", Al Qantara, Vol. VI, 1985.

Tornero. Emilio, Noticia sobre la publicación de obras inéditas de Ibn Masarra", Al Qantara, Vol. 14, 1993.

Vernet Gines. Juan, "Traducciones moriscas de El Corán", fetschrift fur Otto Spies, Bonn, 1967.

Vespertino. Rodríguez. A, "El Discurso de la Luz de Mohamed Rabadan y la literatura aljamiada de los últimos moriscos en España", Metiers, vie religieuse et problématique d'histoire morisque, Actes du IV Symposium International d'Études Morisques (Zaghouan: Centre d'Étude et de Recherches Ottomanes et Morisques, de Documentation et d'information, 1990.

Viguera Molíns. María j, "Arabismo y valoración de al-Andalus", I Simposio de la Sociedad Española de Estudios arabes, Salamanca, 15-16 diciembre, 1994.

المصادر والمراجع المكتوبة باللغة الفرنسية أو المنقولة إليها

Alverny. M. Th. de, "Deux traductions latine du Coran au Moyen Age", Archives d'histoire doctrinale et littéraire au Moyen Age, XVI, 1947-48, 69-131.

Alverny. M. Th. de, et Vajda. G, "Marc de Tolède, traducteur d'Ibn Tumart", Al-Andalus, XVI, 1951, 99-140. 259-307; XVII, 1952, 1-56.

Alverny. M. Th. de, "La Connaissance de l'Islam en Occident du IXe au milieu du XIIe siècle.", L'Occidente e L'Islam nelláto medioevo Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'alto medioevo, XII, spoleto, 1965.

Amselle. J. l, "L'ethnecite comme volonté et comme représentation", Annales de E.S.C., 42, 1987.

André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, 13. Éd. 1980.

Anuar. Abdel Malek, La dialectique sociale, Paris, 1974.

Arnaldez. Roger, "Ibn Massara", E.I2

Asín Palacios. Miguel, "De la mystique d'Abenarabi. Les états, les demeures et les charismes", Revue d'Ascétique et de Mystique. T. XII, Toulouse, 1931.

Asín Palacios. Miguel, "de la mystique d'abenarabi. Les états et demeures et les charismes", Revue d'Ascétique et de Mystique, T. XII, Toulouse, 1931.

Asín Palacios. Miguel, "L'enseignement de l'arabe en Espagne", Revue africaine, N 293, 2trim. Alger, 1914. Reproduit en Obras escogidas, II, III, 1948.

Asín Palacios. Miguel, "L'Islam christianisé; caractères de la spiritualité d'Ibn Arabi", Traduction del Padre Barea, Maroc catholique, 1935.-1936.

Asín Palacios. Miguel, "La logique de Ibn Tomloûs d'Alcira", Extrait de La Revue tunisienne, Tunez, 1909. extrait de la conférence sous le même titre, Congre International des Orientalistes, 1908, Reproduit in: Obras escogidas, II, III, 1948.

Asín Palacios. Miguel, "La mystique d'Al-Gazali", Mélanges de la Faculté Orientale, VII, Beyrouth, 1914.

Asín Palacios. Miguel, "La théologie dogmatique d'Abenhazam de Cordoue", Revue des Sciences philosophiques et théologiques, 1930.

Asín Palacios. Miguel, "Sens du mot "Tehafot" dans les oeuvres d'ElGhazali et d'Averroes", Traduit de l'espagnol par J. Robert, Revue Africaine, Ns. 261 et 262, Alger, 1906. Reproduit en Obras escogidas, II-III, 1948.

Bataillon, Erasmes et l'Espagne, Paris, 1937.

Bataillon. Marcel, "L'arabe à Salamanque au temps de la Renaissance", Hesperis, XXI, 1935.

Béjin. André, L'unité de l'homme , Essais et discussions présentés et commenté par -------, Seuil , 1974 .

Bel. A, "L'Apologie d'al-kendî et sa place dans la polémique islamo-chrétienne", Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 1964.

Benveniste. Emile, Problèmes de linguistique générale. T.1, Paris, 1966,

Berthier. A, "Un maître orientaliste du XIII siècle: Ramóm Martí, O. P," Archivum Fratrum Praedicatorum, 6 (1936)

Braudel. Fernand, Écrits sur l'histoire, Paris, 1969.

Braudel. Fernand, La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II, Paris, 2, éd, 1966.

Cardaillac. L, Morisque et chrétiens. Un affrontement polémique (1492-1640), Paris, 1977.

Cardaillac.D, La polémique antichrétienne du manuscrit aljamiado n,4944 de la bibliothèque nationale de Madrid, T. II, Translittération, Thèse de doctorat, Monpellier 1972.

Castries. Henry. De, "Trois princes marocains convertis au christianisme", Mémorial Henri Basset, Paris.

Cortabaría. A, "L'étude des langues au Moyen age chez les Dominicains", Espagne. Orient, Raymond Martin", MIDEO, X, 1970.

Cortabarria Beitia. A, "L'État Actuel des Étude Arabes en Espagne", Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire, 8, 1966.

Cortabarría Beitía. Angel, "Les sources arabes de l'"explantio Simboli" du dominicain catalan Ramon Martin", MIDEO, 16, (1983).

Deleuze. G, Différence et répétition, Paris, 1976.

Derenbourg Hartwig y Barrau Dihigo. L, "Quatre Lettres de josef Ant. Conde à Silvestere de Sacy", Revue Hispanique, 1908.

Derrida. Jaques, Marges de la Philosophie, Paris, 1975.

Djait. Hichem, L'Europe et l'Islam, Paris, 1974.

Dozy. Reinhart. P, Recherche sur l'histoire de l'Espagne pendant le moyen age, Leyden, I. Ed. 1849. II. Ed. 1860.

Dufourk. Ch, "La couronne d'Aragon et les Hafsides du XIIIe siècle", Analecta Sacra Tarraconesia, 25, 1925.

Dufourk. Ch. E, "La Méditerranée et le christianisme: Cadre géopolitique et économique de l'apostolat missionnaire de Ramon LLul", Estudios Lulianos, 24. 1980.

Dugat. Gustave, Histoire des orientalistes de l'Europe du XIX siècle précédée d'une esquisse historique des études orientales, Paris, 1868.

El Koli. Jane, La polémique Islamo-chrétienne en Espagne (1492-1640) à travers les réfutations de l'Islam de Juan Andrés et Lopé Obrego, Thèse pour le Doctorat de 3ème cycle. Université Paul-Valery. Montpellier III.

Eliade. Mercia, Le sacré et le profane, Paris, 1965.

Encyclopédie de l'Islam, 2, éd, Paris, 1979 .

Encyclopédie de l'Islam, Paris, 1927.

Epalza. M. de, Influence islamique dans la théologie chrétienne médiéval: L'adoptianisme espagnol (VIII siècle), Islamo-christiana, Roma, 1992.

Epalza. M. de, "Notes pour une histoire des polémiques anti chrétiennes

Epalza. Miguel de et Ramón Petit, Recueil d'Études sur les Moriscos Andalous en Tunisie Préparé par -------, (I.H.A.C)-Madrid. (C.E.H.A)-Tunisie 1973.

Epalza. Mikel, de, "Massignon et Asín Palacios: une longue amitié et deux approches différente de l'Islam", Cahiers de l'Herne, 13, Paris, 1970.

Foucault. Michel, L'Archéologie du savoir, Paris, 1969.

Foucault. Michel, La Volonté de Savoir, Paris, 1976.

García Gómez. Emilio, "Luis Massignon", L'Orient littéraire, Beyrouth, , 1962.

García-Arenal. Mercedes, "Les Bildiyyin de Fès. Un groupe de néo-musulmans d'origine juive", Studia Islamica, LXVI, 1988.

García-Arenal. Mercedes, "Rapport entre groupes dans la péninsule Ibérique. La conversion de juifs à l'islam (XIIe-XIIIe siècle)", RE.M.M.M. 63-64. 1992.

García-Arenal. Meredes. y Wiegers. Gerard, Entre el Islam y Occidente. Vida de Samuel Pallache, judio de Fez, Madrid, 1999.

Gardet. L, et Anawati. G, Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée, Paris, 1948.

Groult, Les Mystiques des Pays-Bas et la littérature espagnole du XVIe siècle, Louvain, 1927.

Hegel. F, La Raison dans l'Histoire, Trad. K. Popaioannou, Paris, 1965.

Heidegger. Martin, Questions. I, Paris, 1968.

Hénault. Anne, Les enjeux de la sémiotique, Paris, 1979.

Hentsch. Thierry, L'Orient imaginaire. La vision politique occidental de L'Est méditerranéen, Paris, 1988.

La Boulay. Pinard. de, L'Étude comparée des religions, T.1, Paris, 1922.T.2, Paris, 1925.

Lalande. André, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, 13. Éd. 1980.

Lammens. Le berceau de l'Islam, Roma, 1914.

Larui Abdallah, La crise des intellectuels arabes, Paris, 1974.

Levi-Straus. Claude, Anthropologie Structurale. I, Paris, 1958.
Lévi-Straus. Claude, Tristes tropiques , Paris , 1955 .
Lévi-Strauss. Claude , Le cru et le cuit , Paris.
Lévi-Strauss. Claude , Le regard éloigné, Paris, 1983-84.
Lévi-Strauss. Claude , Race et culture ,in: Le regard éloigné, Paris, 1983-84.
Lévi-Strauss. Claude, Anthropologie Structurale. II, Paris, 1973.
Lévi-Strauss. Claude, "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss", in , Marcel Mauss , Sociologie et anthropologie , Paris , 1968.
Lévi-Strauss. Claude, Les structures élémentaire de la parenté, Paris , 1994.
Lévi-Strauss. Claude, Race et Histoire, Paris, 1977.
Lévy-leblond. Jean Marc, "Métaphysique" in: L'Idéologie de/dans la Science, Paris, 1977.
Massignon. L, Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Paris, 1922.
Massignon. L, La passion d'al-Hallâj, Paris, 1922.
Massignon. Luis, Les recherches d'Asín sur Dante: le problème des influences musulmane sur la chrétienté médiévale et les lois des limitations littéraires, Revue du Monde Musulman, N. 36, Paris, 1918-19. Reproduit, in: Opera minora, I, Beirut, 1963.
Mehler. Jaques, "Connaître par désapprentissaje", in: L'unité de l'homme. T. II, Le cerveau humain. Ed. Morin. E et Piatteli-Palmarini. M, Paris, 1974.
Mounin. George, Les problèmes théotiques de la traduction, Paris, 1963.
Nau. F, "L'expansion nestorienne en Asie", Annales du Musée Guimet, T. XL, 1914.
Nau. F, Les arabes chrétiens de la Mésopotamie et de la Syrie du VIIe au VIIIe siècle, Paris, 1933.
Nietzsche. Friedrich, La Généalogie de la Morale, Trad. Henrit Albert, Paris, 1948.
Nietzsche. Friedrich, La Volonté de Puissance, Trad. Geneviève Bianquis, Paris, 1948.

Olagrie. Ignacio, Les arabes n'ont jamais envahi l'Espagne, Paris, 1969.
Pourrat, La spiritualité chrétienne: Le Moyen Age, Paris, 1921.
Pourrat, La spiritualité chrétienne: Le Moyen Age, Paris, 1921.
Reig. Daniel, Homo orientaliste, Paris, 1988.
Renan. Ernest, Histoire générale et système comparé des langues sémitiques, Paris, 1858.
Renan. Ernest, L Islamisme et la science, Paris, 1887.
Sánches Albornoz. Claudio, "Espagne Islamique et Espagne preislamique", Revue Historique, 1967.
Tartar. George, Bulletin Evangile-Islam, 15 année, N. 70, Mai, 1995.Tartar. George, "L'Authenticité des épîtres d'Al -Hasimî et d'Al-Kindî sous le calife Al-Ma'mûn (813-834)", Orintalia Christiana Analecta, Actes du premier Congrès International d'Études arabes Chrétiennes, Colsar, Septembre, 1980.
Tartare. George, Polycopiée, en Français et en arabe, in: Bulletin des croyants, Combs-la-Ville, France, Juin. 1977.
Terray. Emmanuel , "Face au racisme" Magazine Littéraire", N.223 , 1985.
Urvoy. Dominique, "Sur les débuts de la pensée spéculative en Andalus", Mélanges de l' Université Saint-Joseph, 1984.
Viardot.Luis, Essai sur l'Histoire des arabes et des Mores d'Espagne, Paris, 1833.
Youakim. Moubarak, Pentologie islamo-chrétienne, T.III, Islam et le dialogue islamo-chrétien, Beyrouth, 1992.

المراجع المكتوبة في معظمها باللغة الإنجليزية أو المنقولة إليها

Ahrens. K, "Christliches in Qoran", Z.D.M.G, T. LXXXIV, 1930.

Asín Palacios. Miguel, The Mystical Philosophy of Ibn Masarra his fllowers, Trad, inglesa de Douglas. E. M y Yoder. H.W, Leiden, 1987.

Bell.R, The origin of Islam in its christian environment, London, 1926.

Burns. R.I, Christian and Jews in the crusader Kingdom of Valencia, Cambridj, 1984.

Daniel Sahas "The Arab Character of the Chrestian disputation with Islam. The Casae of John Damascus (ca. 655-749), in, Religionsgesprache im Mittelalter, Wiesbaden 1992.

Daniel. N, The Arabs and Mediaeval Europe, London, 1975.

Daniel.Norman, Isalm and the West: The making of an Image, Edinburgh, 1960.

Gayangos. Pascual. de, "Arabic Mss. in Spain", Westminister Review, London, N.42, 1834.

Gayangos. Pascual. de, Plans, elevations, sections and details of the Alhambra, London, 1842.

Gayangos. Pascual.de, History of the Mohammedan dynasties in spain: Extracted from the Nafhu-t-tib min Ghosni-h-Andalusi r-rattib, London, 1840-43.

Goldziher. I, The influence of Budhism in Islam, J.R.A.S, 1904.

Goldziher. I, Vorlesungen uber den Islam. Cap. IV: "Asketismus und Sûfismos", Heidelberg, 1910.

Horten. Indische Stromungen in der islamischen MystiK, Heidelberg, 1927.

Huntington, Samuel, "Clash of civilizations " , Foreign Affairs, Summer , 1993.

Koningsveld. P.S. Van. and Wiegers.G.A, The polemical works of Muhammad Al-Qaysi (Fl.1309) and their circulation in Arbic and Aljamiado among the Mudejars in the fourteenth century, Al-Qantara,15,1994.

Macdonald. The religious attitude and life in Islam, Chicago, 1909.
Muir, The Apology of al Kendi, Written at the court of al Mâmûn (Circa A. H. 215; A.D. 830) . London, 1881-1887.
Nicholson. Studies in islamic mysticism, Cambridge, 1921.
Nicholson. The idea of personality in sûfism, Cambridge, 1923.
Nicholson. The mystics of Islâm, London, 1914.
Peers. Allison. E, Ramon Lull. A biography, London, 1929.
Said. Edward. Orientalism, Pantheon Books, Copyright, 1978.
Southern. R.W, Western Views of in the Middle ages, London, 1971.
Stern. S.M, "Ibn Masarra, flower of pseudo-empedocles an lusion", Actas del IV Congreso de Estudios arabes e Islâmicos, Coimbra-Lisboa, 1968, Leiden, 1971.
Tor Andrae, Der Ursprung das Islam und das Christentum, Uppsala, 1926.
Trevor. Roper. Hugh, The rise of Cristian Europe, Norwich - England, 1978.
Villard Montert. De, Lo studio dell'islam en Europa nel XII e nel XIII secolo, Città del Vaticano, 1944.
Wensinck. A, Bar Hebraeus Book of the dove, Brill, 1919.
Wensinck. A, New data Concerning Syriac Mystical Literature , Amsterdam; 1923
Wiegers. Gerard Albert, :Muhammad as the Messiah: A Comparison of the Polemical Works of Juan Alonso with the Gospel of Barnabas", Biblioteca Orientalis LII, No. 3/4, 1995.

المصادر والمراجع المكتوبة باللغات اللاتينية والقطلانية والإيطالية

Aquinatis.Thomae. S, Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium qui dicitur Suma contra Gentiles, 1678.

Asín Palacios. Miguel, "Logia et Agrapha Domini Jesu apud moslemicos scriptores, asceticos praesertim usitata", Patrologia orientalis, XIII, Paris, 1916.

Asín Palacios. Miguel, "Logia et Agrapha Domini Jesu apud moslemicos scriptores, asceticos praesertim usitata", Patrologia orientalis, XIX, Paris, 1926.

Asín Palacios. Miguel, "Logia et Agrapha Domini Jesu apud moslemicos scriptores, asceticos praesertim usitata", Revue Biblique, Paris, 1927.

Constanza Farina e Carmela Ciaramella, Per una edizione critica della apologia di Al-Kendi, Orintalia Christiana Analecta, Actes du premier Congrès International d'Etudes •rabes Chrétiennes, Colsar, Septembre, 1980.

LLull. Ramón, Disputatio Raymundi christiani et Hamar sarraceni, ed. Salzinger, IV, Moguntiae, 1729.

LLull. Ramón, Doctrina pueril, Cap. De Mafumet, ed. M. Obrador y Bennàssar, ORL, I, Palma de Mallorca, 1906.

LLull. Ramón, Liber de acquisitione Terrae Sanctae, ed. Kamar, O.F.M, en Studia Orientalia Christiana, Collectanea, N.6, Cairo, 1961

LLull. Ramón, Liber de contemplacío en Deu, ed. Arbona, Obres essencials, II, Barcelona, 1960.

LLull. Ramón, Liber de fine et maioritate, cap.II contra sarracenos, Palmae de Maioricarum, 1960.

LLull. Ramón, Liber de Sancto Spiritu, Ed. Salzinger, 1722.

LLull. Ramón, Libre de Cent Noms de Deu, obras rimadas de Ramon LLull escritas en edioma catalán-provenzal publicadas por primera vez, Palma de Mallorca, 1859.

LLull. Ramón, Libre de fine, et maioritate, Cap. De praedicatione, Palmae de Maioricarum, 1960.

LLull. Ramón, Libre de quinqui saapientibus, ed, Salzinger, 1722.

LLull. Ramón, Libre qui és de cent noms de Déu, ed. Galmés, O.R.L, XIX, Palma de Mallorca, 1936.

Llull. Ramon, Libre del gentil e los tres savis, ed. Garcías Palou, Obres essencials, I. Barcelona, 1957.

Martini.Raymundi, Pugio Fidei adversus Mauros et Iudeos, Leipzig, 1687. repr. Franebourgh, 1967.

Mohamedani. Ahmet ben-Abdalla, Epistola theologica de articulis qvibusdam fidei ad serenissimos auriacum et Portugalliae Principes, (Z. grapius, ed.). Rostock, 1705.

Toletanum. Petrum, Epistola sarraceni ad suam sectam christianum invitantis. Rescriptum christiani ad maurum suam legem nichil esse merito rationis ostendentis. (Traducción de la polémica religiosa entre Al-Hachimi y Al-Kendi), Oxford. Ms. 184, Corpus Christi.

Toletanum. Petrum, Epistola sarraceni ad suam sectam christianum invitantis. Rescriptum christiani ad maurum suam legem nichil esse merito rationis ostendentis. (Traducción de la polémica religiosa entre Al-Hachimi y Al-Kendi), Paris. Ms. Lat. 6064, B.N.Martini. Raymundi , Pugio fidei adversus Mauros et Iudaeos, Paris, 1651.